Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Descartes und seine Schule.

Erster Theil.

Allgemeine Einleitung. René Descartes.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

[1852[1]]

Mannheim.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1865.

Vorrede.

Diese zweite Auflage meiner Geschichte der neuern Philosophie ist in diesem ihrem ersten Theile völlig umgearbeitet und von jenem anfänglichen Bruchstücke des Werks, das vor zwölf Jahren erschien, sowohl dem Umfange als der inneren Verfassung nach so verschieden, daß sie kaum einige Sätze mit ihm gemein hat. Deßhalb habe ich auch länger als es sonst der Fall gewesen wäre mit dieser neuen Ausgabe gezögert, um ihr diejenige Form der Ausarbeitung zu geben, die mein eigenes Bedürfniß eben so sehr als der Charakter des inzwischen fortgeschrittenen Gesammtwerks verlangte. Die erste Abtheilung nämlich, die bis zur Lehre Spinoza's reichte, erschien ihrer ganzen Beschaffenheit nach den folgenden Theilen so ungleich, daß diese zu jener nicht mehr passen wollten und sich hier ein Mißverhältniß bemerkbar machte, welches dem ganzen Werke zur Last fiel und Keinem empfindlicher sein konnte, als dem Verfasser selbst. Während die übrigen Theile von der Darstellung Spinoza's an keine andere Sprache reden wollen, als die der wissenschaftlichen Entwicklung in ihrer einfachsten und deutlichsten Form, so hatte jenes erste Bruchstück mit dem Namen

der Vorlesungen auch ganz die Form beibehalten, die für den mündlichen Vortrag bestimmt war und die jetzt auch für den mündlichen Vortrag aufgehört hat, die meinige zu sein. Während ich in den folgenden Theilen Spinoza, Leibnitz, Kant und in einem besondern Werke, das nur dem Namen nach nicht mit diesem zusammenhängt, Bacon in dem größten Umfange dargestellt habe, um ihre Lehren völlig einleuchtend zu machen, so war dagegen in jener ersten Abtheilung eines der grundlegenden und hauptsächlichsten Systeme der neuern Philosophie, die Lehre Descartes', bei weitem nicht in demselben Maße umfassend und erschöpfend behandelt worden. Meine Darstellung war hier in einem augenscheinlichen Rückstande geblieben. Und dieser Mangel hatte seinen tieferen und hauptsächlichen Grund darin, daß ich den Werth Descartes' nicht genug erkannt und namentlich im Vergleich mit Spinoza unterschätzt hatte.

So fanden sich in jenem ersten Theile des Werkes mehrere Uebelstände zusammen, die eine neue Auflage gründlich beseitigen mußte. Ich war Descartes nicht bloß eine bei weitem ausgeführtere und genauere, sondern zugleich eine andere Darstellung schuldig nach der bessern Einsicht, die ich von diesem Philosophen gewonnen. Um dieser Einsicht nachzukommen, durfte ich meine frühere Darstellung nicht bloß ergänzen, sondern mußte eine *neue* an ihre Stelle setzen. Daher die Nothwendigkeit einer völligen Umarbeitung. Ich gestehe, daß ich diese Aufgabe gegenüber meinem Werk und meinen

Lesern wie eine Schuld empfunden habe, die ich jetzt gelöst haben will, indem ich den ersten Theil in dieser völlig neuen Gestalt erscheinen lasse, worin er dem übrigen Werke entsprechen und meinen Lesern die ganze Einsicht gewähren soll in den Geist und die Bedeutung des größten französischen Philosophen, der die neuere Metaphysik begründet und die Bahn gebrochen hat, auf der Spinoza, Leibnitz, Kant fortgeschritten sind. Es giebt unter den französischen Denkern keinen, der uns verwandter wäre und auf die deutsche Philosophie selbst einen größeren Einfluß ausgeübt hätte. Ich brauche bloß den einen Leibnitz zu nennen, der durch Descartes zu seiner eigenen Lehre geführt wurde, die auf unserer Seite die philosophische Denkweise des achtzehnten Jahrhunderts beherrscht hat. Und selbst die persönliche Eigenthümlichkeit dieses Philosophen in ihrem unwiderstehlichen Hange zur Theorie, in ihrer ausschließlichen Neigung zur philosophischen Einsamkeit hat einen Charakterzug, den die fremden Nationen, insbesondere seine eigenen Landsleute, gern als etwas specifisch Deutsches bezeichnen.

Wenn man die Werke Descartes' mit den herkömmlichen Darstellungen seiner Philosophie vergleicht, so findet man die ersteren nur zu einem geringen Theile erleuchtet und gewisse Seiten der Lehre, die dem Systeme wesentlich sind, entweder kaum beachtet oder so in Schatten gestellt, daß man sie nicht deutlich erkennt. Zu diesen vernachlässigten Theilen rechne ich besonders die Untersuchungen über die Methode, die

Beweise vom Dasein Gottes in ihrer wahren Bedeutung, die tiefsinnige Lehre vom Willen als der Quelle des Irrthums, die Theorie von den Leidenschaften der Seele und das Verhältniß Descartes' zu seinen ersten Gegnern, wie es aus den Einwürfen und Erwiederungen erhellt, die das erste grundlegende Werk der neuen Lehre in die Oeffentlichkeit begleitet haben. Es ist mir deßhalb nothwendig erschienen, gerade diese Theile mit besonderer Ausführlichkeit zu behandeln.

Vor einem Jahre habe ich die Hauptschriften Descartes', welche die Grundlagen seiner Philosophie enthalten, in einer deutschen Uebersetzung herausgegeben, die ich dem vorliegenden Werke zugesellen möchte. Große Philosophen sind nicht immer auch große Schriftsteller. Nur die beides zugleich sind, haben in der philosophischen Literatur den Anspruch auf classischen Werth. Und Descartes gehört zu den seltenen Philosophen, die zugleich classische Schriftsteller sind. Als einen solchen konnte ich ihn nur darstellen, indem ich ihn übersetzte. Ich habe mir vorgestellt, daß auch meinen Lesern diese Uebersetzung als ein besonderer und ergänzender Theil der Darstellung gelten könnte.

Ueber die Eintheilung und Verfassung des ganzen Werks habe ich in der Vorrede nichts zu sagen, weil ich alles darauf Bezügliche an seinem Ort in dem Werke selbst gesagt habe. Die Aufgabe, die ich mir gesetzt, hat ein bestimmtes Ziel, dem ich alle anderen Rücksichten unterordne, die mich auf meinem Wege aufhalten oder gar von demselben abführen

würden. Ich will die Hauptsysteme, von denen das Licht kommt und die Geschichte der Philosophie in Wahrheit lebt, in ihrem eigenen Geiste methodisch entwickeln und so wiedererzeugen, daß man deutlich einsieht, aus welchen Problemen sie hervorgehen, wie sie diese Probleme auflösen und welche ungelösten und zu lösenden Fragen sie der Welt zurücklassen. Diese Systeme sind Thatsachen, die man nie vergißt und vergessen wird, weil sie nie aufhören zu gelten. Auch die Geschichte der Philosophie hat ihre selbstleuchtenden Gestirne und ihre Trabanten, die von Natur dunkel sind und nur das geliehene Licht wiedergeben, aber darin sich von den ähnlichen Himmelskörpern unterscheiden, daß sie mit der Zeit aufhören zu leuchten. Wem die großen und herrschenden Systeme der Philosophie durchsichtig und in Wahrheit verständlich sind, dem wird die Geschichte der Philosophie klar, und nur in diesem Licht läßt sich deutlich und bestimmt erkennen, welche Probleme überhaupt den philosophischen Geist beschäftigen. Alles andere Gerede darüber ist werthlos und auf die Dauer ungültig. Man kennt die Philosophie nicht, wenn man ihre Entwicklung nicht kennt, so wenig als man einen Menschen kennt, von dessen Leben und Lebensaufgaben man nichts weiß. Aber es giebt Viele, die der Philosophie den Vorwurf machen, daß sie über die Dinge urtheile, ohne sie erforscht zu haben, und die selbst, ohne je in ein System wirklich eingedrungen zu sein, ohne alle ernsthafte Sachkenntniß in diesem Punkte, doch von vornherein wissen, was die Philosophie

soll und nicht soll. So hat sich noch keine Philosophie, die je auch nur mit wenigem Rechte diesen Namen verdient hat, zu den Dingen verhalten, wie diese Idioten sich zu ihr verhalten. Und weil die flachsten Urtheile von jeher die populärsten gewesen sind, so haben es diese Leute leicht, den urtheilslosen Haufen zu gewinnen. Sie wissen nicht, wie wenig sie damit gewonnen haben.

Um nun meine Aufgabe, wie ich es mir vorgenommen habe, methodisch zu lösen, darf ich mich in der Darstellung der Systeme nicht auf Quellenauszüge beschränken, die zu einem Referat aneinandergereiht werden, das im günstigsten Falle, wenn es kein schiefes und verworrenes Bild giebt, doch immer nur ein sehr lückenhaftes und dürftiges gewährt, welches den in sich zusammenhängenden und lebendigen Geist eines Systems nicht ausdrückt. Ich finde diese Darstellungsweise eben so leicht und bequem für die, welche sie geben, als sie in der That unfruchtbar ist für die, welche sie lernbegierig empfangen. Sie empfangen statt der Arbeit die Vorarbeit. Es ist nicht schwer, aus den Acten der Philosophie Excerpte zu machen und diese unverarbeitet in eine Reihe zu bringen. Wird dann zwischen die Referate noch mit eigenen Bemerkungen hineingeredet, so kommt ein Gemenge zum Vorschein, das Niemand wirklich belehren, sondern nur einen verworrenen Eindruck zurücklassen kann. Da ich hier die Entwicklung der Systeme als Hauptsache verfolge, so liegen die Meinungen, welche Andere über diese Materien gehabt und

geäußert haben, außer meinem Wege, und ich habe in diesem Werke weder den Raum noch die Zeit noch das Interesse, mit fremden Ansichten zu streiten. Ich lasse daher die Polemik soviel es geht grundsätzlich bei Seite. Und nur solche Urtheile Anderer sind mir für den Zweck dieser Arbeit von Bedeutung, die entweder selbst einen geschichtlichen Werth haben und mir den Gegenstand erleuchten helfen oder denselben so charakteristisch verdunkeln, daß ich durch ihre Widerlegung am besten das richtige Verständniß herbeiführe. Da ich nun für die großen Systeme, um sie vollständig entwickeln zu können, auch einen großen Raum brauche, so behalte ich für die secundären Erscheinungen nur einen kleinen übrig, nicht bloß aus äußern Gründen, um den Umfang dieses Werks nicht zu weit auszudehnen, sondern zugleich in der Absicht, um durch diesen Unterschied der Darstellung auch den Unterschied der Werthe deutlich hervortreten zu lassen. Daß ich in dem einen Fall die Darstellung über das gewöhnliche Maß erweitere, in dem anderen eng zusammenziehe, erscheint mir, auch geschichtlich erwogen, als das richtige Verhältniß. Um die großen und erleuchtenden Systeme in die philosophische Weltbildung einzuführen und darin einheimisch zu machen, muß die Geschichte die pädagogische Geduld üben, dieselben Gedanken immer von Neuem zu wiederholen, bis sie das geistige Vermögen der Welt in sich aufgenommen hat. Dazu bedarf sie einen großen Aufwand von Zeit und Literatur; sie beschäftigt mit dieser pädagogischen Aufgabe eine Reihe von Köpfen, die das

ursprüngliche Licht oft zerstreuen und schwächen und vielleicht eben dadurch dem Fassungsvermögen der Welt leichter zugänglich machen. Es muß dem philosophischen Geschichtsschreiber erlaubt, wenn nicht geboten sein, diesen ermüdenden und unfruchtbaren Weg abzukürzen, diese Wiederholungen zu vermeiden und das Licht in seiner vollen Stärke und Helligkeit sich da entfalten zu lassen, wo es erzeugt wird. Darum will ich in der Verdeutlichung und Ausführung der großen Systeme lieber zu viel als zu wenig gethan haben und ihren geschichtlichen Gang nur in den Richtungen verfolgen, wo sie fortschreiten. Ich habe mir bei jedem Punkte meiner Darstellung die Rechenschaft gegeben, daß er zur Erleuchtung des Ganzen nothwendig war. Um diese Rechenschaft auch nach Außen sichtbar zu machen und die Ordnung der Lehrgebäude bis in ihre einzelnen Theile dem Ueberblick einleuchten zu lassen, bin ich bemüht gewesen, sowohl in der Darstellung selbst als in der summarischen Angabe des Inhalts die logische Reihenfolge der Punkte genau und sorgfältig hervorzuheben. Wenn man nach der größten Deutlichkeit strebt, darf auch die übersichtlichste Form als Hülfsmittel dienen.

Jena den 22. September 1864.

Kuno Fischer.

Inhalts-Verzeichniß.

Einleitung.

Erstes Buch.

Descartes' Leben und die Entstehung seiner Lehre.

Seite

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Zweites Buch.

Descartes' Lehre.

Seite

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Seite

Sechstes Capitel.

Seite

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Einleitung.

I.

Aufgabe der Einleitung.

Der Gegenstand dieses Werkes ist die Philosophie der neuen Zeit. So eigenthümlich nun auch die Lebensbedingungen sind, welche diese Philosophie in sich trägt, so selbstverständlich und einfach die Aufgaben, die sie sich aus eigenster Einsicht setzt, so ist sie doch in ihrem Ursprunge bedingt durch die Geschichte der Philosophie, die ihr vorausgeht. Zwar entsteht sie in einem völlig bewußten Bruch mit der Vergangenheit, sie hat das deutliche und ausgesprochene Bewußtsein, daß die Sache wieder einmal ganz von vorn müsse angefangen werden, sie erklärt gleich in ihren ersten Urhebern einmüthig, daß sie gänzlich voraussetzungslos und von allen überlieferten Lehren, von allen geschichtlich gegebenen und befestigten Autoritäten vollkommen unabhängig sein wolle, sie ist es auch in ihrem Sinne wirklich; aber diese Geistesfreiheit selbst, mit der sie beginnt, ist eine geschichtlich gewordene, diese Voraussetzungslosigkeit selbst, welche sie fordert und sich zueignet, ist eine geschichtlich bedingte, und sie wird allmälig angebahnt und vorbereitet in einer zunehmenden Entfernung von den Grundlagen der früheren Philosophie. Es sind bestimmte Wendepunkte, in denen der menschliche Geist, des Vorhandenen satt, seine *ursprüngliche* Kraft einsetzt und aus dieser unversieglichen Quelle seine Bildung erneut. Solche Wendepunkte sind in dem Entwicklungsgange der Menschheit tief begründet, darum lange

vorbereitet, darum selten. Sie erscheinen immer nur, wenn die Zeiten erfüllt sind. Eine solche Erfüllung der Zeiten bedurfte zu ihrer Entstehung auch die neuere Philosophie. Dazu kommt, daß diese Philosophie bei aller Unabhängigkeit ihres Denkens, bei aller Ursprünglichkeit ihrer Grundlagen, doch in einem beständigen Verkehr mit ihren geschichtlichen Voraussetzungen bleibt; sie widerspricht denselben in ihren Anfängen, sie schärft diesen Widerspruch bis zu einem völligen Gegensatz, sie neigt sich in ihrem weiteren Verlauf diesen Voraussetzungen zu und fühlt sich mit ihnen in einer geistigen Verwandtschaft; sie erneut in ihrem jüngsten Zeitalter diesen Gegensatz und sie erneut diese Verwandtschaft. So giebt sich die neuere Philosophie zu der früheren stets ein bestimmtes Verhältniß, und läßt diese nie aus ihrem Gesichtskreise verschwinden. Darum müssen wir uns in der Einleitung dieses Werkes darüber verständigen, aus welchen geschichtlichen Bedingungen die neuere Philosophie hervorgeht, in welchem Zusammenhange mit dem großen Bildungsgange der Menschheit ihr Zeitalter beginnt? Wir werden diese Frage beantworten, so ausführlich als es nur immer die Einleitung erlaubt, und damit zugleich die zum Verständniß des Folgenden nöthigen Vorbegriffe erläutern und feststellen.

II.

Die Geschichte der Philosophie als Problem.

Schon in dem Begriff einer Geschichte der Philosophie sind gewisse Schwierigkeiten enthalten, die uns gegen die Möglichkeit der Sache bedenklich machen könnten. Denn ein Begriff ist schwierig, wenn seine Merkmale sich nicht sofort vereinigen lassen, und er ist unmöglich, wenn diese Merkmale wirklich unvereinbar sind. Nun scheint zwischen dem Begriff der Geschichte und dem der Philosophie in der That ein solcher Widerstreit

stattzufinden. Geschichte ist nicht denkbar ohne eine Zeitfolge von Begebenheiten, Philosophie nicht ohne Erkenntniß der Wahrheit. Wahr aber ist nur die Vorstellung, welche der Sache oder ihrem Gegenstande vollkommen entspricht. Hier sind, wie es scheint, nur zwei Fälle möglich: entweder die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Sache findet statt oder nicht; in dem ersten Fall ist die Vorstellung wahr, in dem andern falsch. Die Wahrheit hat nur einen Fall, sie hat keine Reihe, keine Zeitfolge von Fällen, darum, wie es scheint, keine Geschichte. Und so erscheint eine Geschichte der Philosophie, eine Reihenfolge verschiedener Systeme, die oft unter einander im größten Widerstreit, nie mit einander in völliger Uebereinstimmung sind, als das offenbare Gegentheil der Philosophie selbst, als das deutlichste Zeugniß gegen deren Möglichkeit; und als ein solches Zeugniß ist der Widerstreit der Philosophen, die Vielheit und Verschiedenheit ihrer Systeme auch stets von denen angeführt worden, welche die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß bezweifelt haben. Unter den Tropen, welche die alten Skeptiker gegen die Philosophie vorbrachten, war diese „Diaphonie" der menschlichen Meinungen einer der ersten und wichtigsten. Es leuchtet ein, daß unter diesem Gesichtspunkte von einer Geschichte der Philosophie im strengen Verstande nicht geredet werden kann. Entweder man hält sich an die geschichtlich gegebene Thatsache der vielen sogenannten Systeme, ohne sich um deren Einheit und Wahrheitsgehalt zu kümmern, und läßt demgemäß von der Geschichte der Philosophie nichts übrig als eine Geschichte der Philosophen, ihrer Lebensverhältnisse, ihrer Meinungen, ihrer Schulen, die man darstellt, so gut es die Quellen erlauben und so gut man die Quellen versteht; oder man hält sich an den Begriff der einen Wahrheit, der von den geschichtlichen Systemen keines gleichkommt, und beurtheilt die letzteren unter diesem Gesichtspunkt, ohne ihre geschichtlichen Eigenthümlichkeiten

zu beachten. So trennt sich in der Betrachtung der Geschichte der Philosophie das geschichtliche Interesse ganz von dem philosophischen. In dem ersten Fall wird die Geschichte der Philosophie ein Gegenstand bloß der Erzählung, im zweiten ein Gegenstand bloß der Beurtheilung und Kritik; die Erzählung in jenem Fall ist ebenso unkritisch und urtheilslos, als die Kritik in diesem unhistorisch und geschichtslos. Unter dem einseitig historischen Gesichtspunkt der ersten Art giebt es wohl eine Geschichte, aber keine Philosophie, und unter dem einseitig kritischen der zweiten Art giebt es wohl eine Philosophie, aber keine Geschichte. Die Philosophie nämlich, welche das geschichtliche Interesse nicht kennt, hat entweder die Ueberzeugung, daß überhaupt die Erkenntniß der Wahrheit nicht möglich sei, daß deßhalb die geschichtlichen Systeme lauter vergebliche Versuche, lauter Irrthümer waren, oder sie mildert ihre Meinung dahin, daß zwar in keinem jener Systeme die Wahrheit als solche enthalten sei, wohl aber in einigen mancherlei Wahres mit Falschem vermischt gefunden werden könne, wenn man es nur verstehe, richtig zu sondern und richtig zu wählen. So wird jene geschichtslose Kritik den geschichtlichen Systemen gegenüber entweder lediglich *skeptisch* verfahren, indem sie alle verwirft, oder *eklektisch*, indem sie nach einem völlig subjectiven Maaßstab sondert und auswählt. Freilich sind diese Kritiker bei weitem nicht, was sie sein wollen. Sie meinen, den geschichtlichen Systemen gegenüber, die sie von oben herab ansehen, höchst unbefangen und unabhängig zu urtheilen, als ob sie *über* der Geschichte der Philosophie ständen, und wissen nicht, daß sie ihre eigenen Standpunkte von eben dieser Geschichte empfangen, daß diese Standpunkte selbst geschichtlich geworden und vorbereitet sind, daß sie aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage der Philosophie mit Nothwendigkeit hervorgehen und eben dadurch zeitweilig berechtigt werden.

Es ist natürlich, daß dieser historische und dieser kritische Gesichtspunkt die ersten und nächsten sind, unter denen man die Geschichte der Philosophie als Gegenstand betrachtet. Sie wird zunächst entweder von chronikalischen Geschichtsschreibern dargestellt oder von skeptischen und eklektischen Philosophen. Drei wichtige Quellen für die Kenntniß der alten Philosophie sind eben so viele Beispiele für diese historische, skeptische und eklektische Betrachtungsweise: Diogenes von Laerte, Sextus Empirikus, Johannes Stobäus. Und unter den ersten Schriftstellern, die in der neuen Zeit die Systeme der Philosophen dargestellt und beurtheilt haben, gibt es drei, die sich mit jenen Standpunkten vergleichen lassen: Thomas Stanley, Pierre Bayle und Jakob Brucker.

Bei dieser Trennung des historischen und kritischen Standpunktes wird die Aufgabe, welche die Geschichte der Philosophie stellt, nicht gelöst und die Schwierigkeit, welche in der Sache liegt, bloß umgangen. Wir erhalten von dem Einen Geschichte ohne Philosophie, von dem Andern Philosophie ohne Geschichte. Geschichte der Philosophie ist begreiflicher Weise auf keinem dieser Standpunkte möglich. Und hier kehrt uns die Frage zurück: *wie ist Geschichte der Philosophie als Wissenschaft möglich?*

III.

Geschichte der Philosophie als Wissenschaft.

Untersuchen wir etwas genauer, ob die Philosophie als Liebe zur Weisheit, als Streben nach Wahrheit oder wahrer Erkenntniß in der That den Begriff der Geschichte von sich ausschließt. Lassen wir die gewöhnliche Erklärung für jetzt gelten, wonach die Wahrheit in der adäquaten Vorstellung besteht, d. h. in der vollkommenen Uebereinstimmung zwischen

unserem Begriff und der Sache. Setzen wir die Sache voraus als ein gegebenes, in sich vollendetes Object, das unveränderlich sich gleich bleibt, so sind allerdings nur die beiden Fälle möglich, daß unsere Vorstellung diesem so ausgemachten Gegenstande entweder gemäß ist oder nicht. Nehmen wir an, daß es eben so ausgemacht eine sachgemäße und fertige Vorstellung giebt, so sind nur die beiden Fälle möglich, daß wir diese vorhandene wahre Vorstellung entweder haben oder nicht, daß wir die Wahrheit entweder völlig besitzen oder völlig entbehren. Dann ist jede Art der Geschichte aus dem Gebiete der Wahrheit ausgeschlossen.

So aber verhält es sich in keinem Fall. Der Gegenstand unserer Erkenntniß möge noch so ausgemacht und seiner Natur nach unveränderlich sein, die ihm entsprechende Vorstellung unsererseits ist niemals in einer solchen Fertigkeit gegeben, daß wir mit einem Griff dieselbe entweder erfassen oder verfehlen. Selbst wenn die wahren Vorstellungen uns angeboren wären, so müßten wir uns derselben doch allmälig bewußt werden und einen Aufklärungsproceß durchlaufen, der einer Geschichte unseres Bewußtseins gleichkäme. Und wenn die wahren Vorstellungen dem Geiste nicht ursprünglich eingeprägt sind, so müssen sie aus dem Geiste geboren, d. h. gebildet werden, also einen Bildungsproceß durchlaufen, der nichts anderes sein kann als eine allmälig fortschreitende Berichtigung unserer Begriffe, die in ihrer ersten natürlichen Verfassung den Objecten nicht gemäß sind. In dem menschlichen Bewußtsein ist jede wahre Vorstellung eine gewordene. Hier hat jede Wahrheit ihre Geschichte, ohne welche sie nicht zustandekommt, diese Geschichte bildet einen wesentlichen Theil in dem geistigen Bildungs- und Entwicklungsgange des Individuums. Je größere Schwierigkeiten zu überwinden, je mehr Aufgaben zu lösen sind, um die Wahrheit an's Licht zu bringen, um so länger natürlich

dauert ihr Bildungsproceß; ganze Zeitalter bleiben in Irrthümern befangen, die einzusehen, zu berichtigen, zu überwinden, die Kraft neuer Zeiten erfordert wird. An einem solchen Bildungsproceß arbeiten Jahrhunderte. Eine solche Wahrheit hat eine Geschichte im Großen. Die menschlichen Wissenschaften sämmtlich sind geschichtlich geworden und konnten nur durch eine allmälige Ausbildung werden, was sie sind. Das Weltgebäude in seiner Verfassung, seinen Gesetzen, seiner mechanischen Ordnung bleibt unverrückt dasselbe, aber die Astronomie mußte eine Reihe von Vorstellungen ausbilden und befestigen, wieder erschüttern und aufgeben, um auf diesem Wege nach so vielen Jahrhunderten die wahren Einsichten zu erreichen. So unrichtig ihr altes System war, dennoch bildete es die nothwendige Vorstufe zu dem neuen und richtigen.

Von der obigen Voraussetzung gilt der zweite Fall nie: daß nämlich die wahren Vorstellungen einmal für immer ausgeprägt und fertig sind. Vielmehr sind sie allemal zu lösende Aufgaben. Aber auch der zweite Fall gilt nicht immer: daß nämlich der Gegenstand unserer Erkenntniß unveränderlich derselbe bleibt. Wenn nun dieser Gegenstand selbst einen Proceß bildet, selbst in einer Veränderung begriffen ist, die sich immer wieder erneut, nicht in einer solchen Veränderung, die nach denselben Gesetzen beständig wiederkehrt, wie die Bewegungen in der Natur und der Kreislauf des Lebens, sondern in einer schöpferischen Thätigkeit, in einer wirklich fortschreitenden Bildung? Wenn dieser Gegenstand selbst eine Geschichte nicht bloß hat, sondern sein ganzes Wesen in dieser Geschichte entfaltet und darthut, ohne es je in irgend einem Abschnitte derselben zu erschöpfen? Wenn mit einem Worte dieser Gegenstand lebendiger, geistiger Natur ist? So leuchtet ein, daß die Erkenntniß eines solchen Objects nicht bloß, wie jede menschliche Einsicht, einer Ausbildung bedarf, sondern um ihrem Gegenstande

gleichzukommen, selbst in einem geschichtlichen Fortschritt begriffen sein muß. Ein fortschreitender Bildungsproceß kann nur begriffen werden in einem fortschreitenden Erkenntnißproceß.

Dieser fortschreitende Bildungsproceß ist der menschliche Geist. Dieser fortschreitende Erkenntnißproceß ist die Philosophie als die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes. Denn es ist klar, daß der menschliche Geist als selbstbewußtes Wesen sich Gegenstand sein, darum sich Problem werden muß; er muß suchen, dieses Problem zu lösen, er kann ohne ein solches Streben nicht sein. Eben dieses Streben ist die Philosophie. Ohne dasselbe könnte der Geist nicht sich selbst Problem, nicht sein eigenes Object, also nicht selbstbewußt sein. Das menschliche Selbstbewußtsein ist eine Frage, welche die Philosophie auflöst. Der menschliche Geist ist gleich einer geschichtlichen Entwicklung, die in einer Mannigfaltigkeit von Bildungen, in einer Reihe von Bildungssystemen verläuft, die der Geist aus sich hervorbringt, erfüllt, auslebt, und aus dem gewonnenen Material neue Bildungsformen erzeugt. Was kann diesem Object gegenüber die Erkenntniß, die ihm entsprechen will, anderes sein, als eine Mannigfaltigkeit und Reihe von Erkenntnißsystemen, die gleich ihrem Object ein geschichtliches Leben führen? Was also kann die Philosophie in dieser Rücksicht anderes sein als Geschichte der Philosophie? Sie ist wie eine Größe, deren Werth ausgemacht wird in einer Reihe von Größen. Auf den ersten Blick schien es, als ob der Begriff der Philosophie die Möglichkeit einer Geschichte als etwas ihr Unverträgliches von sich ausschließt; jetzt sehen wir, daß im Gegentheil die Philosophie die geschichtliche Entwicklung nicht bloß als eine Möglichkeit zuläßt, sondern als eine Nothwendigkeit fordert; daß jedem philosophischen System mit seinem geschichtlichen Werth auch seine geschichtliche Wahrheit zukommt, daß jedes dieser Systeme ebenso sehr in seiner geschichtlichen Eigenthümlichkeit

als nach seinem Wahrheitsgehalt erkannt sein will, daß mithin die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft den historischen Gesichtspunkt mit dem kritischen, das geschichtliche Interesse mit dem philosophischen auf das engste vereinigt. Wenn das Object der Stein der Weisen ist, so ist die Wahrheit ein Fund, ein Treffer, den man entweder gewinnt oder verfehlt. Wenn das Object der menschliche Geist ist, so ist die Wahrheit eine lebensvolle Geschichte; sie muß sich entwickeln und fortschreiten in dem großen Bildungsgange der Menschheit.

IV.

Die Philosophie als menschliche Selbsterkenntniß.

So muß es sein, wenn in der That der menschliche Geist der eigentliche Gegenstand der Philosophie, wenn diese ihrer Grundrichtung, ihrer eigentlichen Aufgabe nach nichts anderes ist, als die Selbsterkenntniß des Geistes, die menschliche Selbsterkenntniß im Großen. Ist diese Annahme richtig? Ist diese Erklärung nicht zu eng und beschränkt? Umfaßt die Philosophie ihrer Aufgabe nach nicht mehr als den menschlichen Geist? Wir nennen sie Selbsterkenntniß; sie selbst nennt sich Weltweisheit. Und die Selbsterkenntniß kann sich zur Weltweisheit doch nur verhalten, wie der menschliche Geist zur Welt, d. h. wie der Theil zum Ganzen. Daß wir also nicht einen sophistischen Schluß machen und was auf die Philosophie in einem gewissen Sinn paßt, auf die Philosophie in jedem Sinn ausdehnen, was nur theilweise von ihr gilt, überhaupt von ihr gelten lassen!

Es ist allerdings wahr, daß unter den geschichtlich gegebenen Systemen keineswegs alle die Aufgabe der menschlichen Selbsterkenntniß in ihren Vordergrund stellen und von dieser Aufgabe

alle übrigen abhängen lassen. Vielmehr ist nur wenige seltene Male im Laufe der Zeit das delphische Wort an der Spitze der Philosophie erschienen, mit dem vollen und ausgesprochenen Bewußtsein, die erste aller philosophischen Aufgaben zu sein. Aber so oft es geschah, war damit zugleich in dem Bildungsgange der Philosophie ein entscheidender Wendepunkt eingetreten, wie im Alterthum durch die sokratische Epoche und in der neuen Zeit durch die kantische. Es läßt sich leicht zeigen, daß sich die Bedeutung dieser Wendepunkte über die gesammte frühere und die gesammte folgende Philosophie erstreckt, daß sie in Rücksicht auf jene die Frucht, in Rücksicht auf diese den Saamen bilden, daß sie die vorhergehende Philosophie durchgängig vollenden, die folgende durchgängig beherrschen. Und so wird es klar und durch die geschichtliche Erfahrung selbst bestätigt, daß die menschliche Selbsterkenntniß das Grundthema aller Systeme ausmacht: *aller*, wenn man sie nicht vereinzelt, sondern in ihrem richtigen Zusammenhange betrachtet. Sie ist in der That die durchgängige Aufgabe, in welche die klare Einsicht die Systeme der einen Reihe vorbereiten, von welcher mit klarem Bewußtsein die Systeme der andern Reihe ausgehen. Die Epochen, in denen das Bewußtsein dieser Aufgaben durchbricht, würden uns nicht den Weg der Philosophie nach beiden Seiten so hell erleuchten, sie würden nicht die Punkte sein, wo wir uns so leicht und einfach nach allen Richtungen orientiren, wenn sie nicht die Natur der Sache in ihrem ganzen Umfange zum Vorschein brächten.

Und was die geschichtliche Erfahrung auf diese Weise darthut, das lehrt, richtig erwogen, schon der Begriff der Philosophie. Denn die menschliche Selbsterkenntniß ist unter allen wissenschaftlichen Aufgaben nicht bloß die tiefste, sondern auch die *umfassendste*. Die Philosophie als Selbsterkenntniß begreift die Philosophie als Weltweisheit offenbar in sich. Die gedankenlose

Vorstellung freilich läßt die Selbsterkenntniß zur Weltweisheit, das Selbst zur Welt sich verhalten wie den Theil zum Ganzen; sie sieht in dem Selbst ein einzelnes Ding, in der Welt den Inbegriff der Dinge: wie sollte also jenes nicht kleiner sein als diese? Und doch ist es nicht schwer einzusehen, daß die Welt als Inbegriff der Dinge ein Wesen voraussetzt, das einen solchen Inbegriff bildet, also ein begreifendes Wesen, denn Inbegriff ist nichts an sich; es ist nicht schwer einzusehen, daß die Welt als Gegenstand unserer Betrachtung, als Aufgabe unserer Erkenntniß, nur möglich ist unter der Bedingung eines Wesens, das sie zum Gegenstand macht, also eines anschauenden, vorstellenden, mit einem Worte selbstbewußten Wesens; daß dieses selbst als einzelnes Ding, als Theil der Welt, unter die Objecte gehört, die angeschaut, vorgestellt, gegenständlich gemacht sein wollen, also ein ursprüngliches Selbst voraussetzen, welches den innersten Kern unseres Wesens bildet. Hier ist das große Räthsel der Dinge, das zur Lösung drängt: das Problem aller Probleme. Welt und Selbst verhalten sich wie Object und Subject, wie das Bedingte zur Bedingung, nicht wie das Ganze zum Theil, auch nicht wie die Seiten eines Gegensatzes, die einander ausschließen, etwa das Reale zum Idealen, um die beliebte Formel zu brauchen, in der man so gern das Verhältniß zwischen Object und Subject, Welt und Selbst ausdrückt. Die Welt ist unser Gegenstand, unsere Vorstellung; sie ist nichts unabhängig von unserer Vorstellung, diese ist nichts unabhängig von unserem Selbst. Die Welt sind *wir selbst*. Jede falsche Weltansicht ist immer zugleich eine Selbsttäuschung, jede wahre Weltansicht immer zugleich eine Selbsterkenntniß. Wie es keine Welt giebt, unabhängig von unserem Selbst, dem sie erscheint, das sie vorstellt, so giebt es auch keine Weltweisheit, die unabhängig oder abgesondert wäre von der menschlichen Selbsterkenntniß. Hier sind nur zwei Fälle denkbar. Entweder unsere

Selbsterkenntniß wird von unserer Weltansicht abhängig gemacht oder umgekehrt. Die Natur der Sache fordert das zweite. Aber die Einsicht in diese Nothwendigkeit will erobert sein, und die Philosophie hat eine Reihe von Voraussetzungen zu durchlaufen, bevor sie diese Einsicht erreicht. Und so unterscheiden sich ihre Grundrichtungen. Zuerst erscheint die Welt als das Erste und das Selbst als das Zweite, bis die Selbsttäuschung, die diesem Gesichtspunkt zu Grunde liegt, einleuchtet und sich nun das Verhältniß im Bewußtsein der Philosophie umkehrt.

Damit wollen wir festgestellt haben, daß die Philosophie vermöge ihres eigenen Begriffs nichts anderes sein kann, als die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes und, sobald sie die erste Selbsttäuschung überwunden, auch bewußterweise nichts anderes sein will. Ihr geschichtlicher Entwicklungsgang wird diese Wahrheit bestätigen.

V.

Selbsterkenntniß und Leben. Philosophie und Geschichte.

Dieser Begriff erlaubt eine Reihe selbstverständlicher Folgerungen, welche die Geschichte der Philosophie erleuchten und eine Menge Vorurtheile wegräumen, welche die richtige Ansicht über die geschichtlichen Bildungsformen der Philosophie hindern.

Das Erste ist, daß die Philosophie, wie der menschliche Geist selbst, einer geschichtlichen Entwicklung fähig und bedürftig ist, daß sie an den Bildungssystemen, welche Zeitalter und Völker erfüllen, lebendigen Theil nimmt, deßhalb auch dem Gange und den Schicksalen derselben mitunterliegt. Sie ist die menschliche Selbsterkenntniß im Großen. Der Mensch im Großen ist die Menschheit auf der Höhe einer ihrer Entwicklungsstufen,

unter der Herrschaft einer bestimmten und ausgeprägten Bildungsweise. Die Philosophie hat die Aufgabe, diese Bildungsform zu durchschauen, sie aus ihrem innersten Motiv heraus zu begreifen, klar zu machen, was sie ist und erstrebt. Dieses innerste Motiv muß zum Vorschein kommen, der Geist muß sich desselben bewußt werden, wenn er sich überhaupt seiner bewußt werden will. Denn dieses innerste Motiv ist er selbst. Und diese Aufgabe zu lösen, gibt es kein anderes Mittel als die Philosophie.

Diese Aufgabe wird um so schwieriger, je reicher und vielgestaltiger die Bildungswelt ist, welche die Philosophie aus ihrem Mittelpunkte heraus erleuchten soll. Der geistigen Richtungen und Interessen, die sich auf dem lebensvollen Schauplatze der Welt drängen, sind viele, verschiedenartige, entgegengesetzte, die einander bekämpfen. So verschiedenartig sind die in dem menschlichen Geistesleben wirksamen Motive. So verschiedenartig müssen demnach auch die philosophischen Richtungen sein, die in einem solchen Zeitalter zur Geltung kommen, und es ergiebt sich von selbst, daß die Widersprüche der Zeit in widerstreitenden Systemen hervortreten, deren jedes eine Seite des herrschenden Menschengeistes wissenschaftlich erscheinen läßt, und die sich gegenseitig ergänzen, um die philosophische Aufgabe der Zeit zu lösen.

Es giebt herrschende Zeitrichtungen, die sich entweder allein gültig oder mit einem unverkennbaren Uebergewichte hervorthun und die geschichtlich wirksamen Kräfte in ihren Dienst nehmen, gestützt entweder auf die große Aufgabe der Zeit, auf die höchsten Interessen des menschlichen Geistes, die alle übrigen in den Hintergrund drängen und verdunkeln, oder auf die Interessen der Masse, die mit der Geltung ihrer Lebenszwecke in den Vordergrund rückt und zeitweilig alle andern Bildungsinteressen überwuchert. So entstehen auch in der Philosophie

herrschende Systeme einer doppelten Art, die tiefsinnigen, die in das Innerste des menschlichen Geistes eindringen, und die populären, die nur so viel begreifen, als die Meisten begehren.

Indessen, wie auch der geschichtliche Geist beschaffen sein mag, der sich in der Philosophie aufklärt, diese Aufklärung ist immer mehr als ein bloßes Abbild. Um zunächst das große Verhältniß im verkleinerten Maaßstab zu beobachten: die Philosophie verhält sich zu dem geschichtlichen Menschengeist, wie die Selbsterkenntniß zu unserem Leben.

Was liegt in dem Acte der Selbsterkenntniß? Wir verlassen die Außenwelt, die uns einnahm, und beschäftigen uns mit uns selbst. Es ist das eigene Leben, das wir uns gegenständlich machen, und indem wir ihm betrachtend gegenübertreten, so werden wir uns selbst zur Erscheinung, so fallen wir nicht mehr mit unserm bisherigen Dasein zusammen, sondern erheben uns darüber, wie das Auge des Künstlers über das Werk, das unter seinen Händen entstanden. Das Auge des Künstlers, das in die Arbeit versenkt war, sieht anders als das Auge des prüfenden Künstlers, der das Werkzeug niederlegt, von seiner Arbeit zurücktritt und aus einem wohlgelegenen Gesichtspunkt das Ganze überschaut. Jetzt entdeckt er Mängel, die ihm vorher verborgen waren, hier erscheint ein Mißverhältniß in den Theilen, dort überwuchert ein Glied das ebenmäßige Ganze. In der günstigen Beleuchtung, die er wählt, sieht er jetzt, wie das Eine mit dem Andern übereinstimmt, und erkennt deutlich was diese Uebereinstimmung stört. Was wird der Künstler thun? Etwa dem Werke entsagen, weil es noch nicht vollendet ist, weil ihm Vieles mißlungen erscheint? Oder nicht vielmehr das Werkzeug von neuem ergreifen und nach der richtigen Idee, die er im Augenblick der Prüfung empfangen, jetzt richtiger und besser arbeiten? Lassen wir das Bild; der Künstler sind wir, das Kunstwerk bedeutet unser Leben, der prüfende Blick, der das

Werk durchschaut, ist die Selbsterkenntniß, die das Leben unterbricht. Wir ziehen uns aus dem Dasein, daß wir bis jetzt gelebt haben, wie der Künstler aus seinem Werke, zurück, wir entfernen uns davon bis auf einen Punkt, wo uns das eigene Dasein gegenständlich wird und wir eine deutliche Selbstschau gewinnen. Wir treten damit aus dem bisherigen Lebenszustande heraus und wir werden nie wieder in die Verfassung desselben zurückkehren. So entscheidet die Selbsterkenntniß in unserem Dasein den Moment, der eine Lebensperiode abschließt und eine neue eröffnet; sie bildet eine Krisis in der Entwicklung, sie macht einen Wendepunkt oder eine Epoche des Lebens. Sie ist nicht bloß ein Abbild, sondern zugleich eine Umwandlung unseres Lebens. Und es ist klar, warum sie nothwendig eine solche Umwandlung erzeugt. Wir befreien uns von unseren Leidenschaften, sobald wir sie denken; sie hören auf, unser Zustand zu sein, sobald sie unser Gegenstand werden; wir hören auf, sie zu empfinden, sobald wir anfangen, sie zu betrachten. Darin liegt die ganze Bedeutung der Selbsterkenntniß, die Krisis, die sie in unserem Leben bewirkt. Sie verwandelt unsern Zustand in unseren Gegenstand, sie stellt die Macht, unter der wir gelebt haben, als Object uns gegenüber. Was ist die nothwendige Folge? Wir sind nicht mehr in diesem Zustande befangen, wir sind nicht mehr von dieser Macht beherrscht, wir sind also nicht mehr, was wir waren. So ist die ernste Selbsterkenntniß jedesmal eine gründliche Befreiung und Erneuerung unseres Lebens, sie ist wirklich die Krisis, in welcher die Gegenwart sich von der Vergangenheit scheidet und die Zukunft sich vorbereitet; die Acte der Selbsterkenntniß sind in unserm Leben, was die Monologe in einem Drama; die Handlung zieht sich aus dem bewegten Schauplatz der Außenwelt in das innerste Gemüth zurück, und hier in der Stille der Selbstbesinnung löst und bildet sie ihre Probleme.

Solche tief eingreifende Momente fehlen in keinem geistig bewegten Dasein und jeder findet sie in der eigenen Erfahrung. Es ist unmöglich, daß wir auf die Dauer in die bestimmten Lebens- und Bildungszustände, von denen wir beherrscht werden, gleichsam ohne Rest aufgehen. Unmerklich beginnt, allmälig wächst das widerstrebende Selbstgefühl. In demselben Maaße erlischt das Interesse, mit dem wir die eingelebten Bildungsformen festhalten; in demselben Maaße hören diese auf, uns zu erfüllen; wir sind derselben satt, ein Gefühl des Ueberdrusses und der Nichtbefriedigung macht sich immer lebhafter, immer peinlicher geltend, und zuletzt bleiben wir allein mit uns selbst. Eines ist gewiß: wir sind dem bisherigen Lebenszustande entfremdet, innerlich davon losgelöst und befreit, zum erstenmal werden wir unserer Selbstständigkeit inne und entschädigen uns im Stillen mit diesem großen Bewußtsein für Alles, was wir nicht mehr begehren oder glauben, daß wir es nicht mehr begehren. Jetzt beginnt das Nachdenken über uns selbst, über das Problem unseres Daseins, über das Problem der Welt. Wir fangen an zu philosophiren, soweit wir es vermögen, soweit unsere Bildung reicht. Diese Philosophie ist eine Frucht unserer Bildung, so reif oder unreif sie ist; sie ist in dem Bildungszustande begründet, aus dem sie hervorgeht und von dem sie uns befreit; sie wird darum nothwendig diesen Bildungszustand auch mitausdrücken. Ich habe aus der Erfahrung und Entwicklung des einzelnen Lebens die Gemüthsstimmung geschildert, in welcher der Wille sich dem Nachdenken und der Selbsterkenntniß zuneigt und die ersten Motive der Philosophie aufkeimen; es sind die Momente, wo in feurigen Seelen ein leidenschaftliches Bedürfniß erwacht, die Philosophie kennen zu lernen und von ihr die Befriedigung zu empfangen, welche das Leben nicht mehr gewährt.

Was in der Entwicklung des Individuums die bedeutungsvollen Selbstbetrachtungen sind, das sind in dem Gesammtleben der Menschheit die hervorragenden Systeme der Philosophie; sie begleiten nicht bloß den fortschreitenden Menschengeist, sondern sie greifen still aber mächtig in diesen Fortschritt ein, sie machen durch ihre denkende Betrachtung zum Gegenstande, was vorher herrschender Zustand war, sie befreien die Welt von dieser Herrschaft, und so wirken sie vollendend in Rücksicht der vorhandenen, vorbereitend und begründend in Rücksicht einer neuen menschlichen Bildung; sie wirken als weltgeschichtliche Factoren, in denen die großen Cultursysteme sich ausleben und die großen Culturkrisen von Innen heraus ausgemacht werden. Die Menschheit ist ein Problem, das in der Geschichte immer vollständiger entwickelt, in der Philosophie immer deutlicher zum Vorschein gebracht, immer tiefer begriffen wird; das ist, kurz gesagt, der ganze Inhalt der Geschichte der Philosophie, ein Inhalt selbst von größter geschichtlicher Bedeutung. Erst dann sieht man die Geschichte der Philosophie im richtigen Lichte, wenn man in ihr den Entwicklungsgang erkennt, in welchem die nothwendigen Probleme der Menschheit mit aller Deutlichkeit bestimmt und so gelöst werden, daß aus jeder Lösung in fortschreitender Ordnung immer neue und tiefere Probleme entspringen. Ueber diesen Entwicklungsgang müssen wir uns den Grundzügen nach orientiren, um den Punkt festzustellen, wo wir selbst in seine Darstellung eingehen.

VI.

Entwicklungsgang der Philosophie.

Der Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte bildet die Grenzscheide, in welcher die beiden größten Weltperioden sich trennen, die vorchristliche und christliche, wobei wir unter

dieser Grenzscheide das ganze Zeitalter verstehen, welches die neue Religion nöthig hatte, um die alte zu überwinden und selbst eine weltgeschichtliche Macht zu werden.

In der vorchristlichen Welt war ein Volk vor allen übrigen das philosophische, es hat diese Geistesherrschaft fast ungetheilt länger als ein Jahrtausend geführt, und seine Systeme sind noch für die nachfolgenden christlichen Zeitalter eine Schule der Bildung und Erziehung. Die herrschende Philosophie des Alterthums ist die griechische. Sie beginnt in dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert und endet in dem sechsten der christlichen Zeitrechnung. Ihre Anfänge fallen zusammen mit dem Aufgange des persischen Weltreichs und ihre letzte Schule erlischt ein Jahrhundert nach dem Untergange der weströmischen Welt. Ein eigenthümliches Schicksal hat gewollt, daß griechische Philosophen der ersten Zeit sich vor den Persern flüchten mußten, deren Eroberungszüge schon die hellenische Welt bedrohten, und daß elf Jahrhunderte später die letzten Philosophen Griechenlands, aus Athen vertrieben, ihre Zuflucht bei dem Perserkönige suchten, geächtet von dem Edict eines christlichen Kaisers.

Man hat oft Vergleichungen angestellt zwischen der griechischen und neueren Philosophie, man hat in dieser Rücksicht Sokrates mit Kant, die Standpunkte der vorsokratischen Richtungen mit denen der vorkantischen zusammengehalten und auch in den Philosophen nach Kant manche bemerkenswerthe Verwandtschaft auffinden wollen mit den großen attischen Philosophen nach Sokrates. Doch sind im Ganzen die Grundlagen beider Perioden wesentlich verschieden.

Indessen möchte ich hier die Vergleichung in einem Punkt festhalten, wäre es auch nur, um den Ueberblick schneller zu gewinnen. Darf man in der Entwicklung des Alterthums Perioden unterscheiden nach dem allgemeinen Schema der Geschichtseintheilung als alte, mittlere und neuere Zeit, so

beginnt die griechische Philosophie in dem letzten dieser Abschnitte, in einer Epoche, die sich unverkennbar als ein reformatorisches Zeitalter kundgiebt. Die Urheber der alten Philosophie sind getrieben von dem Bedürfniß einer durchgängig religiös sittlichen Umbildung der griechischen Welt; die Philosophie selbst erscheint im Dienst dieses reformatorischen Strebens. Ich brauche bloß den Namen Pythagoras zu nennen, um den Typus und das Vorbild einer Richtung zu bezeichnen, die sich der griechischen Philosophie schon in ihrem Ursprunge eingeprägt und während ihres Verlaufs immer wieder erneuert hat.

In dem Reformationszeitalter der griechischen Welt entsteht die alte Philosophie, in dem der christlichen Welt die neue. Zwischen dem Ende der einen und dem Anfange der anderen liegt das Jahrtausend der ausschließlich christlichen Bildung, in welchem das neue Glaubensprincip seine Weltordnung in der Herrschaft der Kirche und seine Weltanschauung in den Systemen der Theologie ausführt. So sind es die philosophischen Probleme des Alterthums und die theologischen des Christenthums, welche, im Großen betrachtet, den Entwicklungsgang der Philosophie beschreiben, der als geschichtliche Bedingung unserem Gegenstande vorausgeht.

VII.

Die philosophischen Probleme des Alterthums.

Die griechische Philosophie ist in der Ausbildung und Reihenfolge ihrer Probleme ein bewunderungswürdiges und unvergleichliches Beispiel einer tiefsinnigen und zugleich höchst naturgemäßen und einfachen Entwicklung. Nichts ist hier gewaltsam erkünstelt, nirgends findet sich in dem fortschreitenden Ideengange ein Sprung, überall sind die verknüpfenden Mittelglieder durchdacht und ausgeprägt, ein Zusammenhang der lebendigsten

Art verbindet die Glieder dieser weit ausgedehnten Reihe zu einem Ganzen, in dessen großartigen Formen wir den bildnerischen Geist der classischen Kunst wiedererkennen. Diesen Eindruck macht nur die griechische Philosophie. Sie hat ihre Gedankenwelt aus einem Volk, aus einer Sprache geboren und darum nichts von der Zerstückelung solcher philosophischer Zeitalter, in deren Ausbildung verschiedene Völker zusammenwirken. Und welche inhaltsvolle und reiche Entwicklung erlebt die griechische Philosophie! In ihren Anfängen berührt sie noch die kosmogonischen Dichtungen der Naturreligion, in ihrem Ende finden wir sie dem Christenthum gegenüber, das sie nicht bloß als ein sehr wesentlicher Factor miterzeugen, sondern als ein sehr wesentliches Bildungsmittel miterziehen hilft.

1. Das Problem des Weltstoffs und der Weltordnung.
(Ionische Physiologen und Pythagoräer.)

Ihre erste Aufgabe ist das Weltproblem, wie es als Natur dem denkenden Geiste vorliegt. Ihre ersten Gedanken sind die einfachsten, die zur Auflösung jenes Problems zunächst müssen gefaßt werden. Woraus besteht die Welt? Welches ist der Grundstoff, der sie bildet? Aber die Welt ist nicht bloß Stoff und Material, sie ist zugleich Form und Ordnung, die sich als Kosmos, als Zusammenhang der Dinge erkennbar macht. So wird sich eine zweite, höhere Frage in dem betrachtenden Geiste erheben: welches ist die Grundform, das ordnende Weltprincip? Diese beiden Fragen sind die einfachsten und ersten. Die Lösung der einen übernimmt die ionische Physiologie: die Bestimmung des Grundstoffs; die zweite, welche die höhere ist, die pythagoräische Philosophie: die Bestimmung der Grundform oder der Weltordnung.

2. Das Problem des Weltprocesses.
(Eleaten und Heraklit.)

Wenn wir die beiden Fragen in eine zusammenfassen, so haben wir das Grundproblem der griechischen Philosophie, das sich erst auf ihrem classischen Höhepunkte löst: wie vereinigen sich Stoff und Form? wie kommt der Stoff zur Form? wie bildet sich die Welt? wie entstehen die Dinge? Diese Bildung oder Entstehung, in ihrer einfachsten Form genommen, ist ein Werden, ein Proceß, eine Veränderung. Und so ist das dritte einfache und große Problem, das an dieser Stelle hervortritt, die Frage nach dem Weltproceß, nach der Weltentstehung. Hat man das Princip, den Realgrund der Dinge bestimmt, sei es als Stoff oder Form, so wird offenbar die nächste Frage sein müssen: wie folgen die Dinge aus ihrem Realgrunde?

Diese Frage wird aufgeworfen, und ihre Lösung fordert neue Gegensätze. Der Begriff des Werdens, des Entstehens und Vergehens, mit einem Worte des Weltprocesses, ist ein großes Räthsel. Es soll begriffen werden, wie etwas entsteht, d. h. aus dem Nichtsein in das Sein übergeht; wie etwas sich verändert, d. h. aus Diesem ein Anderes wird, aus dieser Beschaffenheit übergeht in eine andere? Dieser Uebergang erscheint unbegreiflich, nicht zu erklären, nicht abzuleiten. Und so giebt es zunächst für das aufgeworfene Weltproblem nur zwei Lösungen. Man kann die Genesis der Dinge nicht ableiten, nicht erklären, nicht denken. Sie ist also undenkbar, unmöglich, sie kann nicht sein; das ist die eine Lösung. Oder man kann das Werden nicht ableiten, aber ebensowenig leugnen, also muß es für ursprünglich und ewig erklärt werden; es folgt nicht aus dem Weltprincip, es ist das Weltprincip selbst; das ist die zweite Lösung. Die beiden Lösungen bilden den entschiedensten Gegensatz. Die erste erklärt: Nichts ist im Proceß oder im

Werden begriffen. Die zweite: Alles ist im Proceß, in einer fortwährenden und stetigen Umwandlung begriffen, die nicht anfängt, nicht aufhört, nicht pausirt. Beide erkennen in dem Begriffe des Werdens den Widerspruch, daß etwas zugleich ist und nicht ist. Dieser Widerspruch ist unmöglich, erklärt die Schule von Elea; dieser Widerspruch ist nothwendig, erklärt Heraklit, der Dunkle von Ephesus. Die Probleme auf beiden Seiten sind klar. Wie muß die Welt begriffen werden, wenn sie jenen Widerspruch nicht erträgt, wenn das Sein in jeder Rücksicht das Nichtsein, also alles Werden und alle Vielheit, nothwendig von sich ausschließt, wenn mit einem Worte das Werden und die Vielheit widerspruchsvolle, undenkbare, unmögliche Begriffe sind? Das ist genau das Problem der Eleaten. Sie machen zuerst die große Entdeckung, daß in unserem natürlichen Denken Widersprüche und Unmöglichkeiten enthalten sind, daß deßhalb die natürliche und sinnliche Vorstellung der Welt die wahre nicht sein kann. Darum ist diese Richtung folgenreich für alle Zeiten. Der Weltproceß läßt sich nicht ableiten. Es läßt sich nicht begreifen, wie das Urwesen aus dem beharrenden Zustande in den wandelbaren übergegangen sein sollte. Ein solches Uebergehen ist undenkbar, darum unmöglich. Es giebt darum kein Werden. Das Urwesen bleibt stets sich selbst gleich. Es giebt in ihm keinen Unterschied, keine Vielheit. Es ist das All-Eine. Das ist der Grundbegriff der Eleaten, das nothwendig zu Denkende als das Gegentheil des unmöglich zu Denkenden (Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus).

Wie muß die Welt begriffen werden, wenn sie das starre, unveränderliche Sein als vollkommen naturwidrig von sich ausschließt? Das ist die Frage Heraklits.

Der Weltproceß kann nicht geleugnet werden: er ist. Er kann nicht abgeleitet werden, denn es ist unbegreiflich, wie ein

Unveränderliches jemals soll angefangen haben sich zu verändern. Also der Weltproceß ist ursprünglich. Das Urwesen selbst ist in ewiger, ununterbrochener Verwandlung begriffen; es selbst ist der Weltproceß, die ewig entstehende und vergehende Welt; es ist das Eine Göttliche, die Weltordnung, der Logos, das Urfeuer. Das ist die Lösung Heraklit's.

Wie das ionische und pythagoräische Problem zusammen die Grundfrage der griechischen Philosophie ausmachen, so bilden die eleatische und herakliteische Richtung deren tiefste und ursprünglichste Gegensätze. Um die erste Frage zu lösen, um das richtige Verhältniß von Stoff und Form oder deren Vereinigung zu begreifen, dazu bedurfte es der aristotelischen Metaphysik. Um die zweite Frage zu lösen, um das richtige Verhältniß des Einen und Vielen, des Seienden und der wandelbaren Erscheinungen zu begreifen, das Sein im Werden, — diese Einheit des eleatischen und herakliteischen Grundgedankens, — dazu bedurfte es der platonischen Dialektik.

3. Die Erklärung des Weltprocesses.
(Empedokles, Atomisten, Anaxagoras.)

Indessen steht das Problem der Philosophie noch dem Weltproceß als Natur gegenüber. Dieses Problem soll gelöst, der Weltproceß, die Entstehung und Bildung der Dinge begreiflich gemacht oder erklärt werden. Erklären heißt ableiten. Eine solche Erklärung des natürlichen Werdens ist weder bei den Eleaten noch bei Heraklit möglich. Jene erklären den Weltproceß für unmöglich, dieser für ursprünglich; auf keinem der beiden Standpunkte kann von einer Ableitung die Rede sein.

Soll der Weltproceß abgeleitet werden, so muß ihm etwas zu Grunde liegen, das selbst nicht geworden ist und selbst nicht in die Veränderung eingeht, also etwas Ursprüngliches und

Unveränderliches, etwas, in dem kein Entstehen und Vergehen stattfindet: ein Seiendes also im Sinne der Eleaten. Der Weltproceß ist; in dem Seienden darf er nicht stattfinden. Was bleibt übrig? Wie allein kann er gedacht werden, da er offenbar so gedacht werden muß, daß das Urwesen selbst sich nicht verändert? Genau so steht jetzt das Problem der griechischen Philosophie. Die Lösung leuchtet ein, die einzig mögliche. Das Seiende darf nicht begriffen werden als Eines, sondern als Vieles, als eine Mehrheit von Urwesen; der Weltproceß, d. h. alle natürliche Veränderungen, alles Entstehen und Vergehen der Dinge, kann nur begriffen werden als eine Verbindung und Trennung der Urwesen, d. h. als mechanischer Proceß.

Diese Urwesen, da sie verbunden und getrennt werden sollen, können natürlich nichts Anderes sein als Stoffe, Grundstoffe. Aber welches sind diese Grundstoffe? Die erste und nächste Fassung setzt sie gleich den vier Elementen (Empedokles). Aber die Elemente sind veränderlicher, theilbarer Natur. Die Grundstoffe sollen unveränderlich sein. So verlangt es das eleatische Denkprincip, dem diese Richtung in diesem Punkte treu bleibt, und zwar grundsätzlich. Sollen sie unveränderlich sein, so dürfen sie nicht diese oder jene Beschaffenheit haben, also nicht verschiedenartige Elemente, also überhaupt nicht die vier Elemente sein, sondern qualitätslose, unbestimmt viele, untheilbare Grundstoffe, d. h. zahllose, nur quantitativ verschiedene Atome, deren mannigfaltige Verbindungen oder Aggregate die Dinge bilden (Leukipp, Demokrit). Wenn es aber nur die mechanische blinde Bewegung vermöge der Schwere ist, welche die Atome zusammenführt, wo bleibt die Form und Ordnung der Dinge? Offenbar kann ohne eine solche ordnende Bewegung das Weltproblem nicht gelöst werden. Offenbar kann aus den Grundstoffen eine solche ordnende Bewegung nicht hervorgehen. Offenbar

muß es ein intelligentes Princip sein, von dem diese Bewegung und damit alle Bewegung überhaupt hervorgebracht wird, denn die mechanische Bewegung ist zugleich eine zweckmäßige. Also muß das geistige Urwesen von dem stofflichen geschieden und der Dualismus zwischen Geist und Materie erklärt werden. An sich betrachtet ist deßhalb die Weltmaterie eine bewegungslose, ungeschiedene Masse, ein Chaos, in dem keine Trennung der Stoffe, sondern eine durchgängige Mischung jedes mit jedem stattfindet. Also können auch die Grundstoffe nicht mehr Atome sein, sondern qualitative Stoffe, deren jeder in jedem Theile mit Theilen der anderen gemischt ist, also gleichtheilige Stoffe oder Homoiomerien, wie Aristoteles diesen Begriff genannt hat (Anaxagoras).

Hier erreicht die erste Periode der griechischen Philosophie ihr naturgemäßes Ende. Diese Periode, die man gewöhnlich als die der Naturphilosophie bezeichnet, hat das Weltproblem soweit durchdacht, daß aus ihren Lösungen zuletzt der Geist als Problem hervorgehen muß. Es sind drei große Probleme gewesen, welche diese erste Periode erfüllt haben: das Problem des Weltstoffs, der Weltordnung, des Weltprocesses (Genesis der Dinge). Diese Untersuchungen sämmtlich münden in ein Ergebniß, womit zugleich die neue und höhere Aufgabe sich vorbereitet.

4. Die Unmöglichkeit der Erkenntniß. (Sophistik.)

Wenn nämlich die Natur der Dinge sich in Wahrheit so verhält, wie diese ersten naturphilosophischen Systeme bestimmt haben, so erscheint es zunächst unbegreiflich und darum unmöglich, daß die menschliche Natur die Dinge erkennt. Das Erkennen ist ein geistiger Proceß. Giebt es überhaupt keinen Proceß, wie die Eleaten behaupten, so giebt es auch keinen geistigen. Giebt

es nur Proceß und gar nichts Beharrliches, wie Heraklit erklärt hat, so beharrt weder Subject noch Object, so giebt es weder Erkennendes noch Erkennbares, also keine Erkenntniß. Giebt es nur mechanischen Proceß, nur stoffliche Verbindungen und Trennungen, wie Empedokles und die Atomisten lehren, so giebt es keinen geistigen, also keinen Erkenntnißproceß. Und ist der geistige Proceß bedingt durch ein außerweltliches Wesen, wie Anaxagoras will, so giebt es keinen natürlichen Erkenntnißproceß, also keine menschliche Erkenntniß.

Die Summe heißt: Die menschliche Erkenntniß ist unmöglich. Sie ist unmöglich unter allen Gesichtspunkten der bisherigen Philosophie. Sie kann in dieser so begriffenen Natur nicht stattfinden. Also bleibt zunächst nichts übrig, als sie zu verneinen. Es giebt keine Erkenntniß, also keine Wahrheit, also überhaupt nichts an sich oder allgemein Gültiges, weder im wissenschaftlichen noch im sittlichen Gebiet; es bleibt Nichts übrig, als die subjective Meinung und die Kunst sie geltend zu machen, als der einzelne Mensch, der sich selbst für das Maaß aller Dinge erklärt: das Thema der Sophistik (Gorgias, Protagoras). Diese Sophistik bildet den Uebergang von der Welterkenntniß zur Selbsterkenntniß, die Krisis der griechischen Philosophie; sie entscheidet das neue Problem, welches die folgende Periode beherrscht, das classische Zeitalter der attischen Denker; sie klärt den vorhandenen Zustand des Denkens vollkommen auf, indem sie ganz deutlich macht, daß unter diesem Zustande das Erkennen und damit die Philosophie selbst eine baare Unmöglichkeit ist. Die Sophistik selbst war von dieser Unmöglichkeit überzeugt, wenigstens in ihren bedeutenden Köpfen, denn sie sah keinen Ausweg. In dieser Ueberzeugung ist sie keineswegs principlos gewesen, und wenn man sie richtig und im Ganzen versteht, so muß man sich sagen, daß sie nicht bloß die Bildung ihres Zeitalters befruchtet, sondern den philosophischen Zustand

dergestalt erleuchtet hat, daß sich dem fortschreitenden Geist das neue Problem von selbst ergab. Sie hat den Denkzustand des griechischen Geistes vollkommen erhellt, und die Verwirrung der Begriffe, welche sie angerichtet haben soll, war die nothwendige Folge der vorhandenen Geistesverfassung, die sie mit vollem Bewußtsein erkannt und dem Bewußtsein der Anderen klar gemacht hat.

5. Das Problem der Welterkenntniß. Sokrates.

Der Erste, der das neue Problem findet und selbst davon instinctiv ergriffen ist, der den Wendepunkt entscheidet und die Epoche der Selbsterkenntniß in der griechischen Philosophie zum Durchbruch bringt, ist Sokrates. Die Sophistik bildet den Uebergang von der vorsokratischen Philosophie zur sokratischen. Die vorsokratischen Probleme, wenn wir alle in einem ausdrücken wollen, das ihren Mittelpunkt ausmacht, betreffen die Genesis der Dinge. Das sokratische Problem ist die Genesis des Erkennens. Dieses Problem beherrscht die attische Philosophie. Das Weltproblem wird jetzt gefaßt und gelöst unter der Voraussetzung des Erkenntnißproblems. Die Frage heißt: wie muß die Welt gedacht werden, wenn sie als eine erkennbare Welt, als Erkenntnißobject gedacht werden soll?

Was die sokratische Philosophie in der Person ihres Urhebers bewegt, ist in der That nichts Anderes, als die Genesis des Erkennens, das Uebergehen aus dem Zustande des Nichtwissens in den des Wissens, das Suchen der Wahrheit, das Hervorbringen und Entbinden der wahren Begriffe, das thatsächliche Widerlegen der Sophisten, welche die Erkenntniß für unmöglich erklären, weil es keinen Begriff, kein Urtheil gebe, von dem nicht ebenso gut das Gegentheil behauptet werden könne. Bei den Sophisten gilt der beständige Widerspruch der menschlichen

Meinungen für das Kriterium der Unmöglichkeit des Wissens. Bei Sokrates gilt die aus dem Widerspruch der Meinungen erzeugte Uebereinstimmung der Einsicht für das Kriterium des Gegentheils. Darum kann er die Wahrheit nur finden in dem Verkehr mit Menschen, in dem lebendigen Gespräch, in dem gemeinschaftlichen dialogischen Denken.

Plato.

Die allgemeinen Vorstellungen, in denen die Denkenden übereinstimmen, sind die wahren Begriffe, die Objecte der wahren Erkenntniß, also überhaupt die wahren Objecte. Wird man nicht folgern müssen, daß diese Gattungen oder Ideen, welche das Wesen der Dinge ausdrücken, auch wirklich das Wesen der Dinge sind; daß die wahren Objecte das wahrhaft wirkliche und ursprüngliche Sein ausmachen, also die wahre Welt, die intelligible oder urbildliche Welt sind, die in der sinnlichen als ihrem Abbilde erscheint, wie die Idee in dem Kunstwerk? Giebt es eine wahre Erkenntniß, so muß deren Object das wahrhaft Wirkliche sein. Das ist der Schritt von Sokrates zu Plato. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Philosophie Ideenlehre, und die Welt erscheint als ein Abbild der Ideen, als ein ewig lebendiges Kunstwerk: als ein natürliches der Kosmos und als ein sittliches der Staat. Eine ideale Welt erhebt sich in dem philosophischen Bewußtsein, dem Menschen erreichbar nur durch die Erhebung zu seiner denkenden und idealen Natur, und diese Erhebung ist nur möglich durch die Reinigung von dem sinnlichen Stoff, von dem, was die Sinnlichkeit in der Wurzel ausmacht, das sind die Begierden, welche die lichte Welt in uns verdunkeln und uns in den Stoff der Dinge herabziehen. Diese Philosophie muß die Abwendung von den Begierden und die Hinwendung zu den Ideen fordern, sie

muß die Erhebung zu der idealen Welt abhängig machen von der Läuterung des innern Menschen, von der sittlichen Umwandlung desselben. Die Vorstellung ist gewonnen eines ewigen Weltzwecks, der sich lebendig und bildnerisch in der Ordnung der Dinge entfaltet und dem menschlichen Dasein als Vorbild einleuchtet, wonach das sittliche Leben sich gestalten und ordnen soll. In dieser Richtung auf die sittliche Umgestaltung des Menschenlebens ist die platonische Philosophie reformatorisch und religiös. Hier empfindet Plato seine Verwandtschaft mit Pythagoras, hier werden künftige Jahrhunderte ihre Verwandtschaft mit Plato empfinden. Es wird die Zeit kommen, wo man mit heißer Sehnsucht nach jener intelligiblen Welt hinblicken wird, die Plato noch wie ein großer plastischer Künstler gedacht und seiner Welt vorgehalten hat als die einzige Rettung aus dem schon hereingebrochenen Verfall.

Aristoteles.

Der Gegensatz der Idee und Materie, der intelligiblen und körperlichen Welt, der denkenden und sinnlichen Natur ist der platonischen Philosophie eigenthümlich und in ihrer ganzen Anlage begründet. Es ist einfach ausgedrückt der Dualismus zwischen Form und Stoff. Diesem Dualismus widerstrebt das philosophische Bewußtsein, das der Einheit und des innern Zusammenhangs bedarf. Und so geht aus der platonischen Philosophie die Frage, die wir als das Urproblem des griechischen Denkens bezeichnet haben, als die nächste hervor: wie kommt der Stoff zur Form? wie erklärt sich ihre Vereinigung? Wären sie getrennt und abgesondert von einander, so ließe ihre Vereinigung sich nur durch ein drittes Princip, durch das Werk einer äußern Kunst begreiflich machen, die selbst unbegreiflich bliebe. Also wird die Form so gedacht werden müssen,

daß sie dem Stoffe inwohnt als die Kraft, die ihn gestaltet, d. h. als Energie. Und der Stoff wird so gedacht werden müssen, daß er die Form der Möglichkeit nach in sich enthält als Anlage zu dieser bestimmten Bildung, d. h. als Dynamis. Und jedes wirkliche Ding wird gedacht werden müssen als ein sich gestaltender Stoff, der seine Form vollendet, seinen innern Zweck erfüllt, d. h. als Entelechie. Und die Dinge insgesammt müssen gedacht werden als eine Reihe solcher Formen, deren niedere immer die Anlage enthält zu der nächst höheren, d. h. als eine Stufenreihe von Entelechien. Und der Weltproceß selbst kann nur gedacht werden als eine Bewegung, in welcher der Stoff sich formt, die Form sich vollendet, die Anlage sich verwirklicht, und das Gewordene immer wieder Stoff und Material wird zu höheren Bildungen, d. h. er muß gedacht werden als Entwicklung. Durch diesen Begriff überwindet Aristoteles den platonischen Dualismus. Auch die Erkenntniß ist nach Aristoteles ein Entwicklungsproceß. So wird durch den Begriff der Entwickelung beides gelöst: zugleich das Weltproblem und das Erkenntnißproblem. Und dieser Begriff steht fest, sobald die Form als energisches und die Materie als dynamisches Princip gefaßt ist, oder was dasselbe heißt, sobald die Idee als der den Dingen inwohnende Zweck gedacht wird. Dann muß die Materie durch den Begriff der Anlage oder Bildungsfähigkeit erklärt werden. Bei Plato gilt der Stoff als μὴ ὄν, bei Aristoteles als δυνάμει ὄν. Kürzer und schlagender läßt sich der Unterschied beider Philosophen nicht darthun.

Hier endet die classische Zeit der griechischen Philosophie. Die folgende Periode nimmt eine andere, durch die sokratischen Schulen und die platonisch-aristotelische Lehre vorbereitete Richtung. Sie hört auf Kosmologie zu sein, was die griechische Philosophie in ihren bisherigen Formen geblieben war, denn sie hat vor und nach dem sokratischen Durchgangspunkt nicht aufgehört, sich

mit der speculativen Lösung der Weltprobleme zu beschäftigen. Die Probleme des Weltstoffs, der Weltordnung, des Weltprocesses waren die Aufgaben der vorsokratischen Periode; das Problem der Welterkenntniß war die der sokratischen. Die letzte Lösung jener ersten Probleme gab Anaxagoras; die letzte Lösung dieses zweiten giebt Aristoteles. Anaxagoras begründet den Dualismus zwischen Geist und Materie, den Aristoteles durch den Begriff der Entelechie und Entwicklung im Princip überwinden will, aber keineswegs durchgängig überwunden hat, denn am Ende seines Systems bricht dieser Dualismus an so vielen Stellen wieder hervor. Achten wir nur auf diese Absonderung des Geistes von der Materie, auf diese Trennung beider, so scheint Aristoteles in einem ähnlichen Dualismus zu enden, als von welchem Anaxagoras ausging.

6. Das Problem der Weltbefreiung oder der persönlichen Vollkommenheit des Menschen.
(Stoiker, Epikuräer, Skeptiker.)

Diese dualistische Vorstellungsweise, zwar dem Princip des Aristoteles zuwiderlaufend, ist doch ein natürliches Ergebniß seiner Philosophie. Diese Philosophie sieht in der Welt eine Stufenreihe von Entelechien, sie denkt diese Reihe als ein vollendetes Ganzes, sie fordert ein letztes Glied, eine höchste Entelechie, d. h. eine solche, aus der keine höhere hervorgehen kann, die also in keiner Weise Anlage zu neuen Bildungen enthält, darum gar nicht stofflicher Natur ist, sondern vollkommen immateriell, die mithin gedacht werden muß als reine Form, als bloße Energie, die lediglich sich selbst Zweck ist, d. h. als das Denken, welches sich selbst denkt, als Geist, als Gott. Alles bewegend, ist er selbst unbewegt. Von dem Weltproceß unergriffen, ist er erhaben über die Welt und in dieser Erhabenheit

absolut vollkommen. Er ist sich selbst genug. Diese Autarkie erscheint als der vollkommenste Zustand, erreichbar nur dem Geist, der in seinem Selbstbewußtsein ruht und sich von den Bewegungen der Welt frei hält. Auch der Mensch ist ein selbstbewußtes, persönliches Wesen; wäre er frei von der Welt, so wäre er vollkommen. Diese Vollkommenheit wird sein Ziel, seine höchste Aufgabe; was er sucht ist der vollkommenste Lebenszustand, das persönliche Ideal. Die Philosophie, welche diese Richtung ergreift, ist weniger Weltweisheit, als Lebensweisheit; was ihr vorschwebt ist weniger Idee als Ideal, weniger die Wahrheit als der Weise, dessen Urbild sie nur darum zu erkennen sucht, um es im Leben zu verwirklichen. Ihre Grundrichtung ist praktisch. Ihre Aufgabe ist die Herstellung göttlicher Vollkommenheit im Menschen, einer inneren Vollendung des Menschen, welche der Gottheit nahe kommt; ihr Ziel ist dieser gott-menschliche Zustand oder, wenn ich so sagen darf, diese Gottwerdung des Menschen. Die Lösung dieser Aufgabe ist nur möglich durch die Befreiung von der Welt. In diesem Sinne will ich das neue Problem das der Weltbefreiung nennen (Befreiung nicht der Welt, sondern des Menschen von der Welt). Hier sehen wir schon, wie die griechische Philosophie, von dem Menschenideale erfüllt und ergriffen, die Welt losläßt und ein Ziel sucht, das in der Richtung nach dem Christenthum zu liegt.

Aber wie ist diese Befreiung von der Welt, wodurch die persönliche Autarkie erreicht wird, möglich? So lange wir von dem Weltproceß ergriffen sind und in denselben verflochten, sind wir abhängig und unfrei. In dieser Abhängigkeit sind wir tief befangen, so lange wir uns zu der Welt begehrend, leidend, strebend verhalten; so lange wir uns ergreifen lassen von den Gütern der Welt, ihren Uebeln, ihren Aufgaben. Um sich gründlich von der Welt zu befreien, muß man aufhören zu

begehren, zu leiden, zu streben d. h. nach der Lösung der Weltprobleme zu ringen. Wir müssen uns in einen Zustand versetzen, in dem uns die Welt keine Güter mehr bietet, in dem es nichts Begehrenswerthes für uns giebt, die Begierden und Leidenschaften verstummen, der Wille durch nichts erschüttert und bewegt wird: dieser Zustand ist die Tugend der Stoiker. Wir müssen, um uns gegen die Welt zu sichern, eine Lebensform gewinnen, die leidensfrei ist, oder, um die Natur nicht zu überbieten, einen Zustand, in dem wir so wenig als möglich leiden, so viel als möglich genießen: dieser Zustand ist die Glückseligkeit der Epikuräer. Endlich, um die Unruhe des Geistes los zu werden, müssen wir aufhören zu streben und auf die Lösung der Weltprobleme Verzicht leisten, indem wir uns klar machen, daß sie unlösbar sind: dieser Zweifel ist die Ruhe der Skeptiker. Was nach Sokrates begonnen war in der cynischen, cyrenaischen und megarischen Schule, das erscheint nach Aristoteles wieder in den verwandten Richtungen der Stoiker, Epikuräer, Skeptiker, gleichsam auf erhöhter Potenz und in einer solchen Verfassung, daß diese verschiedenen Richtungen hier aus einem Motiv entspringen und in einem Ziel zusammengehen. Dieses gemeinschaftliche Motiv ist das Ideal eines von der Welt freigewordenen Menschen, eines in sich ruhenden Selbstbewußtseins, einer vollendeten Autarkie. In diesem Typus, von dem sie erfüllt sind, vereinigen sich Stoiker, Epikuräer und Skeptiker.

Vergleichen wir die Mittel, die sie zur Befreiung des Menschen einsetzen, mit der Macht, von der sie sich befreien wollen, so erscheint diese größer als jene. Sie wollen von dem Weltlauf loskommen; der Weltlauf ist mächtiger als sie, und das Ideal des Weisen scheitert an der beharrlichen Gewalt der Dinge. Der stoischen Tugend steht der Weltlauf gegenüber mit der sich immer erneuenden Macht der Naturtriebe; der

epikuräischen Glückseligkeit steht der Weltlauf gegenüber mit dem Heere der Uebel, und wenn sich die Epikuräer nicht zu ihren Göttern in die Zwischenräume der Welt flüchten, so werden sie den Uebeln der Welt nicht entrinnen; endlich dem skeptischen Bewußtsein, welches die allgemein gültigen Wahrheiten verneint, steht der Weltlauf gegenüber mit der Macht der herrschenden Vorstellungen und Zwecke, welche der Skeptiker nicht vertreiben, denen er selbst sich nicht entziehen kann. Es ist unmöglich, das Ideal der Autarkie dem Weltlauf abzuringen, es rein und siegreich davonzutragen, unangetastet von den Mächten der Welt zu erhalten; dieses Ideal ist in dem Kampf mit diesen Mächten der schwächere Theil, der zuletzt unterliegt.

Die Mittel nämlich, welche hier dem Weltlauf entgegengesetzt werden, sind im Grunde selbst dem Weltlauf entnommen. Der Stoiker sucht die Befreiung durch die Willensautarkie, die er als Tugend bezeichnet. Diese Tugend ist das stolze Selbstgefühl des eigenen Werthes, und dieses Selbstgefühl ist auf dem Wege zur menschlichen Eitelkeit, die mitten in den Weltlauf hineinführt. Der Epikuräer sucht die Befreiung im Genuß, den er in einen dauernden Zustand verwandeln möchte. Dieser Genuß ist das behagliche Selbstgefühl des eigenen Wohlseins, und dieses Selbstgefühl befindet sich mitten im Weltlauf. Der Skeptiker sucht die Befreiung durch den Zweifel, der die natürlichen Einsichten und Probleme ungültig machen will, und dieser Zweifel selbst stützt sich auf natürliche Gründe, auf die Einsichten des natürlichen Verstandes, der selbst unter die Mächte des Weltlaufs gehört. Das Ideal, welches den Weltlauf besiegen will, ist aus einem Stoffe gebildet, welcher aus den Mächten der Welt besteht.

Und so gerathen diese Richtungen jede in einen eigenthümlichen Widerspruch mit sich selbst. Dem Stoiker ist wohl in dem Bewußtsein seiner Tugend, er fühlt sich darin erhaben, in

dieser Erhabenheit glücklich und behaglich, wie nur die Epikuräer mitten im Sinnengenuß. Er genügt sich in dem Bewußtsein, daß er die Güter der Welt nicht braucht und begehrt, in diesem Bewußtsein darf er sie genießen, erst recht genießen. Kurz gesagt: der Stoiker macht sich aus der Tugend einen Genuß. Der Epikuräer sucht den Genuß als vollkommensten Lebenszustand, der alles Leiden so viel als möglich ausschließt. Aber der größte Feind des Genusses sind die Genüsse. So geht der Epikuräer behutsam den Genüssen aus dem Wege und legt sich um des Genusses willen eine Entsagung und Mäßigkeit auf, die manchem Stoiker Ehre machen würde. Kurz gesagt: der Epikuräer macht sich aus dem Genuß eine Tugend. Und so können die beiden entgegengesetzten Richtungen und Lebenssysteme in ihren Lebenserscheinungen selbst bis zum Verwechseln einander ähnlich werden. Endlich der Skeptiker macht sich aus dem Zweifel eine Gewißheit, und geräth, wie er sich auch wendet, in Widerspruch mit sich selbst. Denn ist der Zweifel gewiß, so ist er nicht mehr skeptisch, und ist der Zweifel zweifelhaft, so giebt er sich selbst auf, und mit dem Skepticismus ist es am Ende.

Genug, diese Richtungen sind auf dem Wege zum menschlichen Ideal, aber ihre Versuche sämmtlich schlagen fehl und lösen sich zuletzt in lauter Probleme auf, die einer neuen und tieferen Lösung bedürfen.

7. Das Problem der Welterlösung.
(Der religiöse Platonismus.)

Die Welt sind wir selbst. Unsere natürliche Selbstliebe und unser natürlicher Verstand sind auch Welt, sie sind weltliche Mächte von Grund aus, denn ohne sie giebt es keine Welt, die wir begehren und vorstellen. Und eben diese Welt, die

mit unserem Selbst eins ist, die wir selbst in gewissem Sinne sind, — diese Welt ist in dem Ideale der Stoiker, Epikuräer, Skeptiker so wenig überwunden, daß sie vielmehr darin vergöttert ist. Von dieser Welt loszukommen, von dieser eigenen weltlichen Natur, die schon als Uebel empfunden wird, sich gründlich zu befreien, dieses Selbst, das uns gefangen nimmt und niederhält, abzuwerfen und zu durchbrechen: das wird jetzt die Aufgabe der Philosophie und zugleich die Sehnsucht aller, die das Unglück der Zeiten und den tiefen innern Verfall der Menschen empfinden. Dieser Drang nach Befreiung von unserer eigenen, in der Selbstsucht gegründeten, weltlichen Natur ist ein *Erlösungsbedürfniß*, und so ist es ein durchaus *religiöses* Motiv, welches jetzt die Philosophie in Bewegung setzt und sie unmittelbar auf das menschliche Heil richtet. Sie sucht den Weg zu diesem Ziel, sie selbst will das erlösende Heilmittel sein, sie giebt sich als Heilslehre; in diesem Geist und aus diesem Motiv heraus muß man ihre Vorstellungsweise und ihre Wirkungen beurtheilen. Ihr Problem ist die Welterlösung, das letzte des Alterthums. Was sie in's Leben rufen möchte, ist eine Weltreligion, die sie mit den Mitteln des Heidenthums zuerst durch eine Läuterung des alten Götterglaubens, zuletzt durch eine Wiederherstellung desselben, zu erreichen sucht. Mit diesem Gedanken geht sie dem Christenthum vorbereitend entgegen, wetteifert und ringt mit ihm um den Sieg, den zuletzt die neue Religion über die alte davonträgt. Aber die Idee einer welterlösenden Religion ist im Gemüthe der griechischen Welt empfangen und genährt worden, und als das aufstrebende Christenthum die jüdischen Schranken durchbrach, um welterlösend zu wirken, so fand es hier den fruchtbarsten Boden.

Jenes Erlösungsbedürfniß, welches die letzte Philosophie des Alterthums erfüllt und das Motiv ihrer Denkweise bildet, besteht in dem Streben des Menschen, sich der Welt zu entledigen,

sich zu entweltlichen oder, was dasselbe heißt, sich mit einem Wesen zu vereinigen, welches der Sinnenwelt vollkommen entrückt ist, frei von ihren Schranken und Uebeln. Darum fordert der Standpunkt dieser Philosophie in der strengsten Bedeutung des Worts die Jenseitigkeit Gottes. Diesem menschlichen Erlösungsbedürfniß gegenüber kann Gott nicht jenseits genug sein. Gerade durch seine Geschiedenheit von der Welt, gerade dadurch, daß er frei ist von Allem, wovon der Mensch frei sein möchte, wird er ein Gegenstand und Ziel religiöser Sehnsucht. Und eben darum liegt hier in der Vorstellung der größten Kluft zwischen Gott und Welt eine religiöse Genugthuung. Gott muß hier so vorgestellt werden, daß der Mensch zu sich sagen kann: wenn ich bei ihm wäre, so wäre ich selig; bei ihm ist nichts von dem, was mich ängstet und drückt! Die dualistische Vorstellungsweise wird daher ein Charakterzug dieser Philosophie und ist in ihrem Grunde durchaus religiös motivirt. Gott steht hier der Welt gegenüber nicht als das ordnende Princip dem Chaos, nicht als der bewegende Zweck dem bewegten Kosmos, sondern als der Ort der Seligkeit dem Orte der Uebel; er ist nicht ein Princip zur Erklärung der Dinge, sondern das Ziel des heilsbedürftigen Menschen. Die religiöse Sehnsucht erweitert bis zum Aeußersten die Kluft, welche Gott von der Welt und vom Menschen trennt; zugleich begehrt sie die Vereinigung. Aber wie ist diese Vereinigung möglich? Auf natürlichem Wege gewiß nicht, also nur auf übernatürlichem: von Seiten Gottes durch wunderbare Offenbarung, von Seiten des Menschen durch wunderbare Anschauung, durch innere geheimnißvolle Erleuchtung. Jetzt gilt als der höchste Zustand, in welchen der Mensch versetzt werden kann, nicht der selbstgenügsame, sondern der gotterfüllte, nicht die Autarkie, sondern der Enthusiasmus. Dieser Zustand hat mit der natürlichen Vernunft nichts gemein und ist durch diese nicht erreichbar; er ist geheimnißvoll, und die Philosophie,

die diesen Zustand sucht, ist mystischer Art. Es ist eine wunderbare Erhöhung, welche dem Philosophen zu Theil wird und ihn seinem natürlichen Bewußtsein entrückt: ein Zustand der Ekstase, der unmöglich im Wege natürlicher Vermittlung entsteht, vielmehr plötzlich kommt und verschwindet als ein Augenblick göttlicher Erleuchtung. Von sich aus kann der Mensch diesen Zustand nicht hervorbringen, er kann ihn nur erfahren und sich, soviel an ihm ist, dafür empfänglich machen durch eine beharrliche Läuterung seines Lebens, eine fortgesetzte Entweltlichung und Bekämpfung der natürlichen Begierden bis zur größten Enthaltung. Daher die streng ascetische Lebensform, welche diese fromme Philosophie annimmt. Aber die unendlich große Kluft zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen bleibt; nur für einen Augenblick hebt der Moment der Ekstase den Menschen darüber hinweg, der erleuchtete Augenblick verschwindet, und der Mensch sinkt wieder zurück in die dunkle und unheilvolle Welt seines natürlichen Bewußtseins. Die religiöse Sehnsucht bedarf der Mittelglieder, welche die Kluft ausfüllen. Natürliche Wesen können diese Mittelglieder nicht sein, also werden es höhere, übernatürliche Wesen sein müssen. Von der Welt führt keine Stufenleiter empor zu Gott, also wird von Gott eine Stufenleiter herabführen müssen zu der bedürftigen Menschenwelt. Diese Mittelglieder sind demnach überweltliche und untergöttliche Wesen: es sind die Dämonen, welche die Vermittlung führen zwischen Gott und den Menschen. Der Dämonenglaube bemächtigt sich dieser religiösen Philosophie, und dasselbe Motiv, welches in ihrer Vorstellungsweise Gott und Welt auf das Aeußerste trennt, das Verhältniß beider dualistisch, das Wesen Gottes vollkommen jenseitig, das menschliche Gottesbewußtsein mystisch, das menschliche Leben ascetisch macht, läßt in Rücksicht auf die Vermittlung zwischen Gott und Mensch die Philosophie dämonologisch werden.

Natürlich kann aus solchen Bedingungen ein neues wissenschaftliches System nicht hervorgehen, auch liegt es nicht in dem Bedürfniß und in der Richtung der Zeit. Sie geht zurück auf die Vergangenheit, und was sie in den Systemen derselben Verwandtes findet, wird von ihr ergriffen und in dem religiösen Geist, der jetzt die Philosophie führt, umgebildet und erneut. Und hier sind es vorzugsweise zwei Richtungen, welche dem herrschenden Bedürfniß entgegenkommen und schon darum als Vorbilder erscheinen, weil sie von gleichartigen reformatorischen und religiösen Motiven getragen sind: die pythagoräische und platonische Lehre, deren Urheber jetzt in den Nimbus eines göttlichen Ansehens erhoben werden. In dem religiösen Geiste der Zeit werden beide Richtungen theologisch umgebildet, in diesem Charakter erscheinen sie jetzt als neupythagoräische und neuplatonische Philosophie. Um die pythagoräische Lehre theologisch umzubilden und in diesem Geist zu erneuen, müssen ihre Begriffe von den Ordnungen der Welt als Gedanken Gottes gefaßt, die Zahlen, welche diese Ordnungen in dem altpythagoräischen System ausdrücken, sinnbildlich genommen, als Zeichen oder Symbole von Begriffen, also selbst als Ideen gedacht, der Zahlenlehre die Ideenlehre, d. h. der altpythagoräischen Philosophie die platonische eingebildet werden. Und so ist es hauptsächlich die platonische Philosophie, die das Werkzeug darbietet, um die religiöse Weltanschauung auszubilden, welche das letzte Alterthum bedarf. Wir können deßhalb diese ganze Richtung als religiösen Platonismus bezeichnen, der mit den Neupythagoräern beginnt und sich in den neuplatonischen Schulen (Plotinus, Porphyrius, Jamblichus, Proklus) systematisch vollendet und auslebt. In der That konnte auch die Sehnsucht nach einer übersinnlichen, rein intelligiblen Welt, der Drang nach Befreiung von der sinnlichen, nach Erlösung von dem Orte der Uebel, der Wille zur innern Läuterung, diese Grundtriebe,

welche der Philosophie den religiösen Geist einflößen, kein größeres und leuchtenderes Vorbild finden als die Ideenlehre Platos. Und die platonischen Ideen selbst, die von der obersten Einheit stufenweise in immer zunehmender Vielheit herabsteigen bis zu der äußersten Grenze, wo die Formen eingehen in die Materie, erscheinen hier gleichsam als Mittelwesen, als Bindeglieder, als Stufenleiter, die von Gott herabführt zur Welt; diese Ideenwelt bietet sich dar wie ein willkommenes Schema, in welches die dämonengläubige Philosophie ihre Vorstellung von den untergöttlichen Mittelwesen einträgt.

Hieraus läßt sich leicht die systematische Form bestimmen, in welcher die letzte Schule des Alterthums ihre Aufgabe vorstellt und löst. Es handelt sich um ein System, welches diese zwei Bedingungen erfüllt: einmal den Dualismus zwischen Gott und Welt auf's Aeußerste spannt, dann diesen Dualismus durch eine Reihe von Zwischenwesen, die zuletzt eine unendliche Reihe sein muß, vermittelt. Diese Zwischenwesen müssen gedacht werden als eine Stufenfolge, eine herabsteigende, also als ein Stufenreich abnehmender Vollkommenheit, das aus dem vollkommensten Wesen hervorgeht und in dem unvollkommensten d. h. in der Sinnenwelt endet, mit dem Streben der Rückkehr zu seinem Ursprunge. Das göttliche Urwesen muß gedacht werden als jenseits nicht bloß der Welt, sondern auch aller Geistesthätigkeit, als jenseits auch des Denkens und Wollens, denn es ist als solches dem Menschen unerreichbar. Darum kann jenes Stufenreich aus dem göttlichen Urgrunde nicht vermöge des Willens oder des Gedankens hervorgehen, sondern nur als eine nothwendige Folge, die aus der Fülle des Urwesens entspringt, ohne daß diese Fülle sich mindert, als eine Wirkung, aus der wieder neue, weniger vollkommene Wirkungen ausströmen, d. h. jene Stufenfolge der Mittelglieder muß vorgestellt werden als eine Reihenfolge göttlicher

Emanationen. Was in dem altplatonischen System die Ideen sind, das sind in dem neuplatonischen die Emanationen, in denen die Welterlösung oder die aus der größten Gottesferne zur Vereinigung mit Gott zurückkehrende Seele in der Form eines ewigen Welt- und Naturprocesses gedacht wird. Hier sehen wir deutlich, wie sich das religiöse Motiv in den Typus der heidnischen Vorstellung faßt. Diese Emanationen sind der willfährigste Stoff für alle Formen der Mythologie. Was im Plotin noch Emanationen sind, das sind im Jamblichus die Götter- und Dämonengeschlechter, die Proklus ordnet und methodisch einrichtet.

Von dem Mittelpunkt des religiösen Platonismus, in dem sie wurzelt, beschreibt diese Anschauungsweise einen weiten Gesichtskreis, der über Pythagoras und die Grenzen der griechischen Welt hinausgeht. Religiöse Empfindungen sind schon als solche verwandt. Jede Erscheinung von ausgeprägt religiösem Charakter wird dem Interesse dieser Zeit wichtig. Mystisch wie sie selbst ist, wird sie ganz besonders von solchen religiösen Bildungsformen angezogen, die geheimnißvoller Art sind, von einer solchen religiösen Weisheit, die den Charakter göttlicher Offenbarung an sich trägt. Daher der mächtige und phantasievolle Reiz, den die Mysterien der Griechen, die orphischen Geheimnisse, die morgenländischen Religionen auf diese Geistesstimmung ausüben. Je geheimnißvoller die Erscheinung ist, um so magischer und wirksamer ist ihr Eindruck. Und je dunkler und verborgener d. h. je weiter entfernt von der Gegenwart sie erscheint, um so geheimnißvoller darf sie sein. Daher das Streben, welches diese platonisirende Richtung hat, die Quellen der religiösen Weisheit über die Grenzen der erhellten Geschichte hinauszurücken und in das Dunkel der Zeiten zu versenken. Hier möchte sie die Glaubensweisheit, von der sie selbst erfüllt ist, entspringen und fortgetragen sehen in Religion und Philosophie durch eine Reihe

welterleuchtender Geister bis herab zu der Gegenwart, in welcher die alten und geheimnißvollen Offenbarungen erneut werden. Es gehört mit zu den Glaubensvorstellungen dieser Zeit, zu den Dogmen dieser Philosophie, daß sie sich im Einklange weiß mit allen religiösen Geistern der Vergangenheit und diese in einen Zusammenhang bringt, der ihren gläubigen Voraussetzungen entspricht. Sie sieht überall wie in ihren Spiegel, sie findet überall das Gegenbild ihrer Denkweise, sie erblickt ihre Vorstellungen in der platonischen Philosophie, diese in der älteren Weisheit des Pythagoras, diese in den Geheimnissen der Aegypter, in der Weisheit der Magier und Brahmanen, in den Erleuchtungen der jüdischen Propheten; sie fühlt sich als Glied der großen Geisterkette, in der sich die göttlichen Offenbarungen in der Menschheit fortpflanzen. Ihr Gegenbild, das sie in die Vergangenheit zurückwirft, leuchtet ihr wieder als das Vorbild, von dem sie das eigene Licht empfangen haben will. Wie diese religiös platonisirenden Philosophen denken, so müssen Plato und Pythagoras selbst, die altplatonischen und altpythagoräischen Philosophen gedacht haben; und damit diese vollkommene Uebereinstimmung sich rechtfertige und ihr die Beweise nicht fehlen, so erscheinen jetzt eine Menge Schriften, die im Geiste der neuen Denkweise geschrieben sind, unter den Namen Orpheus, Pythagoras und der alten Pythagoräer. Der geglaubte Zusammenhang tritt an die Stelle des wirklichen, der sich unter den dogmatischen Vorstellungen völlig verdunkelt, und ebenso verdunkelt sich bis zum Verschwinden unter der Herrschaft dieser Vorstellungen der geschichtliche Sinn und die geschichtliche Kritik.

Unter den morgenländischen Religionen ist es besonders eine, welche von sich aus mit dem religiösen Platonismus eine Geistesverwandtschaft empfindet und eingeht: die jüdische. Der Verfall und das Unglück des Volks unter dem Drucke der Fremdherrschaft, das Gefühl dieses Unglücks, das Bedürfniß

und die Sehnsucht, davon erlöst zu werden, die Hoffnung auf einstige Wiederherstellung, der Glaube an den jenseitigen Gott, die religiöse Belebung, Erweiterung und Läuterung der Gottesidee durch das prophetische Bewußtsein, das Prophetenthum selbst als Träger der Religion mit seiner reformatorischen Richtung, mit seinen bis zur Ekstase gesteigerten Erleuchtungen, der Wunderglaube, die schon in den Volksglauben eingelebten Vorstellungen der Engel als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen — alle diese Züge geben dem Judenthum eine Verwandtschaft mit der von uns entwickelten Form der griechischen Philosophie und machen den mosaischen Glauben empfänglich für den platonischen. Auch die äußeren Bedingungen zu einem Geistesverkehr von beiden Seiten sind in Alexandrien, diesem Mittelpunkte des hellenisirten Morgenlandes, gegeben. Das Judenthum erkennt diese Verwandtschaft, es kann die Uebereinstimmung zwischen sich und dem Platonismus nur begreifen, indem es die griechische Philosophie aus dem alten Testament, den heiligen Urkunden seines eigenen Glaubens, hervorgegangen denkt, es kann jetzt seine Glaubensurkunden nur so verstehen, daß sich ihre Uebereinstimmung mit der griechischen Weisheit rechtfertigt. So bildet sich die allegorische Erklärungsweise der alttestamentlichen Schriften und auf deren Grund die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, die sich in Philo vollendet, wie der religiöse Platonismus griechischerseits in den späteren Neuplatonikern.

Diese jüdische Philosophie ist auch religiöser Platonismus unter welchem Namen wir demnach alle bewegende Factoren im Geiste der letzten vorchristlichen Zeit zusammenfassen. Um uns nicht in Einzelnes zu verlieren, da wir hier nur die vorwärtsdrängenden Motive in's Auge fassen, so suchen wir den Hauptpunkt, um den es sich in dieser ganzen Richtung handelt. Das herrschende Problem ist die Welterlösung; der Grundgedanke, in welchem die Lösung gesucht wird, ist der eines welterlösenden

Princips. Dieses welterlösende Princip kann nur gedacht werden als der göttliche Weltzweck, als das Motiv der Schöpfung, also zugleich als das weltbildende und weltschaffende Princip. Es geht in die Welt ein, während Gott selbst in reiner Jenseitigkeit vollkommen frei und abgeschieden bleibt von der Welt. Also muß das weltschaffende und erlösende Princip unterschieden werden von Gott, es ist nicht Gott selbst, aber es geht von Gott aus, wie das Wort vom Geist. Es ist, um es sinnbildlich und typisch auszudrücken, das Wort Gottes, der göttliche Logos. In diesem Begriff versammeln sich als in ihrer Einheit alle Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, gleichviel wie sie heißen, ob Dämonen nach griechischer oder Engel nach jüdischer Weise. Der Logos gilt als der Mittler zwischen Gott und Menschheit.

Die Logosidee hat sich in der griechischen Philosophie entwickelt. Diese Idee bedurfte, um in das menschliche Bewußtsein einzutreten, einer Richtung, die von Anfang an das Weltprincip zu ihrer Aufgabe gemacht hat. Die griechische Philosophie hat von ihrem Ursprunge an das Weltprincip durchdacht, sie hat diesen Gedanken in ihrer vorsokratischen Zeit entwickelt und ausgebildet zur Erklärung der Dinge, in ihrer classischen Periode zur Erklärung der Erkenntniß der Dinge, in ihren ersten nacharistotelischen Richtungen zur Verwirklichung des menschlichen Ideals, in ihrem letzten Zeitalter, um daraus die Erlösung des Menschen von der Welt zu begreifen. Wollen wir das Weltprincip mit dem Worte Logos bezeichnen, da doch unter dem Logos ein Weltprincip gedacht werden muß, obwohl diese Bezeichnung keineswegs die stetige war, so können wir sagen, daß die griechische Philosophie fast durchgängig mit diesem Thema beschäftigt war, mit dieser Frage: was ist der Logos? Ich will in der Reihe der Lösungen, die wir kennen gelernt haben, drei Hauptformen hervorheben, in denen wir dem griechischen Logos-

begriff am deutlichsten begegnen. Das Weltprincip muß gedacht werden als die Weltordnung, die dem ewigen Weltprocesse gleichkommt. Aber diese Weltordnung kann nicht gedacht werden ohne einen ewigen Weltzweck, der in dem Weltprocesse sich abbildet und erscheint als das wandellose Sein in dem unaufhörlichen Werden. Aber dieser ewige Weltzweck kann nicht gedacht werden, ohne in ihm zugleich die bildende Weltkraft oder die bildenden Vermögen vorzustellen, welche die Welt gestalten, gleichsam der Saamen sind, der sich als Welt entwickelt. Wir erkennen in der ersten Form die herakliteische Erklärung des Weltprincips, in der zweiten die platonische, in der dritten, nach dem Vorgange der aristotelischen Philosophie, die stoische. In der ersten Erklärung erscheint der Logos als die Weltordnung oder der Weltproceß, als Natur oder Kosmos; in der zweiten als urbildliche oder ideale Welt, als die Welt der Ideen; in der dritten als die Fülle der bildenden Weltkräfte, die λόγοι σπερματικοί. Und in der herakliteisch-stoischen Form begegnen wir selbst dem Worte Logos.

Aber den eigentlichen Mittelpunkt der griechischen Logosidee bildet die platonische Vorstellungsweise. Zu ihr drängt die herakliteische hin, auf sie weist die stoische zurück. Denn man kann den Weltproceß nicht vorstellen ohne Weltidee, und ebensowenig die bildenden Weltvermögen. Die platonische Vorstellung der urbildlichen Welt begreift das menschliche Urbild in sich als den intelligiblen Grund unseres Daseins und das Ziel unseres Werdens. Wir können diesem Urbilde gegenüber unser irdisches Dasein, unsere Einkörperung in die sinnliche Welt, nur verstehen als einen Fall der Seele, den die Begierde verschuldet, und unsere Rückkehr zu jenem Urbild ist nur möglich durch eine Läuterung, welche das Begehrliche in uns ganz überwindet. Ist aber dieses das Ziel des Menschen, sollte es nicht auch das Ziel der Welt sein: diese Erlösung des Menschen von der

Welt? Hier erscheint die platonische Philosophie in ihrer religiösen Bedeutung, und von hier aus motivirt und erleuchtet sie die religiöse Gemüthsverfassung und Denkweise, welche die griechische Philosophie in ihren letzten Jahrhunderten durchdringt. Jetzt erscheint der Logos als das erlösende Weltprincip, als der göttliche Gedanke der Welterlösung, in welchem das Geheimniß d. h. der innerste Zweck der Schöpfung enthalten ist, als das eigentliche Schöpfungsmotiv, als das schöpferische Wort Gottes. Das Wort ist erfüllt in dem Menschen, der die Welt überwindet d. h. in sich das reine Urbild des Menschen wiederherstellt.

Nun begegnen sich das griechische und jüdische Erlösungsproblem und erkennen in so vielen verwandten Vorstellungen ihre religiöse Gemeinschaft. Jenes ruht in dem Gedanken des Logos, dieses in der Vorstellung des Messias; der Logos ist ein allgemein gefaßtes Weltprincip und sucht die Personificirung; der Messias ist ein persönlich gefaßtes Volksideal und sucht die Verallgemeinerung. Beide Richtungen wollen sich ergänzen und durchdringen; diese Ergänzung wird gesucht von der jüdischen Seite her. Den Platonismus in das Judenthum einführen, heißt die Logosidee in die Messiasvorstellung einbilden. Diese Aufgabe, die schon vorgebildet ist in dem jüdisch-alexandrinischen Buche der Weisheit, löst Philo, der den Logos-Messias zum Mittelpunkt seiner Philosophie, zum Mittler und Erlöser der Welt macht.

Das Erlösungsproblem fordert eine persönliche Lösung. Es ist gelöst, wenn ein Mensch erscheint, der die Welt in sich wirklich überwindet, der in des Wortes tiefster Bedeutung wahrhaft weltfrei ist, in welchem die Menschheit ihr Urbild wiedererkennt, an den sie deßhalb als an den Welterlöser glaubt. Dies ist die einzig mögliche Form, in der sich die Lösung des religiösen Weltproblems vollzieht. Die Person soll erscheinen,

die sich von der Welt und durch den Glauben an sich die Welt selbst erlöst; eine Person, von der man sagen darf, daß in ihr die Erlösnng stattgefunden, die Idee erschienen, der Logos Fleisch, Gott Mensch geworden sei. Nur in dem Glauben an eine solche Person kann sich das menschliche Erlösungsbedürfniß befriedigen.

Aus dem Gesichtspunkte der Logosidee, wie sie sich in dem Bewußtsein der griechischen Philosophie herangebildet hat, ist dieser Mensch nicht zu finden; denn diese Idee hat gar keine Aussicht auf ein bestimmtes Individuum, auf einen wirklichen Menschen, sie giebt dem Glauben, den sie erfüllt, gar keine Richtung, die auf eine Person hinwiese. Vom Logos zum Menschen ist eine unübersteigliche Kluft, die nicht ausgefüllt wird, wenn man auch noch so viele Götterordnungen einschiebt. Die Logosidee möchte sich personificiren, aber das natürliche Menschenleben will nirgends auf sie passen und in sie eingehen; der Erlösungsgedanke steht im Widerspruch mit der menschlichen Natur, er bleibt jenseits der Menschen etwas Allgemeines und Unpersönliches, und so bleibt unter dieser Vorstellung das Erlösungsbedürfniß ohne Aussicht und ohne Hoffnung.

Dagegen ist das jüdische Erlösungsbedürfniß erfüllt von einer bestimmten Aussicht und Hoffnung; ihm ist ein Volksideal gegeben in der Person des Messias, es harrt diesem Heilande entgegen, der kommen wird, ein Erretter des Volks, eines Volks, welches Gott erwählt und aufbewahrt hat zur Weltherrschaft; dieser weltbeherrschende Messias, den die Propheten in der Zukunft Israels vorausgeschaut haben, ist der Gegenstand der höchsten Glaubenshoffnungen des jüdischen Volkes. Wenn nun ein Messias erscheint, der ein Erlöser wird, nicht wie ihn der jüdische Glaube erwartet, sondern wie ihn die Logosidee bezweckt — ein Erlöser von der Welt, — so sind die Bedingungen erfüllt, unter denen die Lösung des religiösen Weltproblems stattfindet. Darum kann diese Lösung ihren Ausgang nur nehmen in der

Mitte des jüdischen Volks. Das Messiasideal giebt die persönliche Richtung, welche der Logosidee fehlt. Darum muß das Erlösungsbedürfniß diese Richtung ergreifen, um durch den Messiasglauben hindurch sein Ziel zu erreichen, in welchem statt des Messias der fleischgewordene Logos, der menschgewordene Gott geglaubt wird. Es giebt für den Glauben zunächst keinen Weg vom Logos zum Menschen, aber es giebt einen Weg vom Menschen zum Messias und von diesem Messias, der ein Erlöser ist nicht im jüdisch-weltlichen Sinne, zum Logos. Diesen Weg nimmt die geschichtliche Entwicklung; es ist ein Umweg, aber der kürzeste, weil er zum Ziele führt, und, wie Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts gesagt hat, es ist nicht wahr, daß die gerade Linie immer der kürzeste Weg ist.

VIII.

Die theologischen Probleme des Christenthums.

1. Das Christenthum als Kirche.

Die Person Jesu erfüllt das Erlösungsbedürfniß der Menschheit, das sie am tiefsten, am reinsten und, was stets das Siegreiche und Durchschlagende ist, am einfachsten empfindet. In ihm vergeistigt und erklärt sich das jüdische Messiasideal, weil er es von vornherein mit einem neuen Geiste durchdringt, der nicht auf die Erhöhung eines Volks, auf die Herrschaft der Welt ausgeht, sondern auf die Umwandlung und Wiedergeburt des innern Menschen. In ihm löst sich das tiefste und schwierigste aller Weltprobleme: die Erlösung des Menschen von der Welt. Er selbst ist die persönliche Lösung dieses Problems und darum bildet er den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der Menschheit, wie einst Sokrates in der Entwicklung des griechischen

Bewußtseins ein solcher Wendepunkt gewesen war. Dieser Vergleich zeigt zugleich den Unterschied beider.

Hier beginnt eine neue Aufgabe der Menschheit, welche die folgenden Zeitalter beherrscht. Das Erste war, daß die Person erscheint, welche in sich selbst das menschliche Urbild wiederherstellt; das Zweite ist, daß die Menschheit in dieser Person ihr Urbild wiedererkennt, daß sie an diese Person glaubt, diesen Glauben ausbildet und entwickelt zu einer neuen sittlichen Weltordnung. Die erste Aufgabe hat Christus gelöst. Die zweite soll die Menschheit lösen durch den Glauben an Christus. Nennen wir diesen Glauben das Christenthum, so ist damit die Aufgabe bezeichnet, die von jetzt an die Menschheit durchdringt und aus welcher die neuen Probleme in einer fortschreitenden Entwicklungsreihe hervorgehen. Wir verfolgen hier diese Probleme nur so weit sie philosophischer Natur sind, d. h. so weit sie die Vorstellungsweise oder, wenn ich so sagen darf, die Weltanschauung ausbilden, welche der Christusglaube als Princip fordert. Die auf dieses Princip gegründete Vorstellungsweise, die daraus geschöpfte Weltanschauung können wir die Theorie des Christenthums nennen. Das Princip ist durchaus religiös, gerichtet auf das menschliche Heil, auf die Welterlösung, auf das Verhältniß des Menschen zu Gott. Die Theorie, welche diesem Princip entspricht, ist durchaus theologisch. Um also den philosophischen Charakter der neuen Aufgaben in seiner Eigenthümlichkeit näher zu bestimmen, nennen wir diese Aufgaben die theologischen Probleme des Christenthums.

Vorausgesetzt ist der Christusglaube als Princip, denn ohne Princip lassen sich die Vorstellungen nicht zu Lehrbegriffen ausbilden, die folgerichtig entwickelt sein wollen. Vorausgesetzt also ist die ganze Entwicklung, in der sich der Christusglaube von seinen ersten Anfängen zur Geltung eines religiösen Weltprincips erhebt. Diese Entwicklung hat eine Reihe von Bildungsformen

zu durchlaufen. Allmälig steigt der Christusglaube zu immer höheren Gesichtspunkten empor, unter denen er die Person Jesu vorstellt. Das Erste ist, daß in dieser Person der Messias geglaubt wird; das Zweite, daß in diesem Messias der Welterlöser geglaubt wird, der gekommen ist, nicht die Juden zu verherrlichen, sondern die Menschen zu erlösen. Der höchste Glaubensgesichtspunkt, der nicht mehr überstiegen werden kann, entdeckt in diesem Welterlöser das erlösende Weltprincip, den ewigen Christus, den fleischgewordenen Logos, den menschgewordenen Gott; in diesem Lichte erscheint ihm die Person und das Leben Jesu. Es ist eine specielle Aufgabe der theologischen Wissenschaft, diese Entwicklung in den ersten Glaubensurkunden des Christenthums selbst zu verfolgen, jene großen Gegensätze und Kämpfe, welche das Urchristenthum tief und leidenschaftlich bewegt haben, und die nothwendig waren, um das Christenthum von seiner ersten geschichtlich bedingten Schranke zu befreien. Es mußte entschieden werden zwischen dem Messiasglauben und dem Glauben an den Welterlöser, zwischen dem particularistischen und universellen Christenthum, zwischen der judenchristlichen und heidenchristlichen, der petrinischen und der paulinischen Glaubensrichtung. Die Entwicklung des Christenthums fordert den Kampf dieser Gegensätze, die sich zuletzt ausgleichen und versöhnen müssen. In seiner paulinischen Form durchbricht das Christenthum die jüdische Schranke: es erklärt sich als Weltreligion, als der Glaube, welcher die Welt überwindet und dadurch erlöst. In diesem Glauben sollen die Menschen eins werden, in dieser Glaubensgemeinschaft sich einigen zu einer neuen Lebensordnung, welche die Aufgabe hat, sich über die Welt zu verbreiten. Die gläubigen Gemeinden streben nach einer organisirten Vereinigung, diese Vereinigung ist die Kirche. Um aber in eine kirchliche Ordnung einzugehen und eine in dauernden Formen verfaßte Gemeinschaft zu bilden, muß der Christusglaube seine apokalyptischen Vorstellungen ablegen von der

nahen Wiederkunft des Messias auf den Wolken des Himmels, von dem bevorstehenden Ende dieser Welt, von der Gründung des tausendjährigen Reichs, denn unter diesen Vorstellungen bedarf er keiner auf die Dauer berechneten kirchlichen Lebensordnung. In demselben Maaße, als dieser Glaube seine messianischen Formen überwindet und vergeistigt, erhebt sich die Idee seiner universellen Geltung und damit die Forderung einer neuen aus dieser Idee erzeugten Lebensgemeinschaft und Lebensordnung der Menschheit, in demselben Maaße erscheint die Kirche als eine nothwendige Aufgabe des Christenthums. Sie ist statt des tausendjährigen Reichs, welches die messianischen Hoffnungen von dem wiedererschienenen Christus erwarten, das auf Erden gegründete Reich des unsichtbaren Christus. Dieses Reich fordert die Einheit der Gläubigen; von dieser Einheit will die neue Lebensordnung vollkommen durchdrungen und beherrscht sein. Nun kann die Einheit der Christusgläubigen kein Anderer sein, als Christus selbst. Zugleich fordert diese Einheit zu ihrer Geltung auf Erden eine sichtbare Form. Die Gemeinde der Gläubigen will sich verbunden wissen in einem Oberhaupte, welches ihr Christum repräsentirt und gleichsam seine Stelle in ihrer Mitte vertritt. Die Aufgabe der Glaubenseinheit, welche eins ist mit der Aufgabe der Kirche, kann nur gelöst werden durch die Idee des stellvertretenden Amtes, d. h. durch die Idee des Episkopats. Die Bischöfe erscheinen als die Stellvertreter Christi auf Erden, sie können diese Stellvertreter nur sein als die Nachfolger Christi, nicht als die unmittelbaren, diese sind die Apostel, sondern als die mittelbaren d. h. als die Nachfolger der Apostel. So rechtfertigt sich die Geltung des Episkopats aus der Idee der apostolischen Succession. Aber der Bischöfe sind viele; die Idee der Einheit, welches eins ist mit der Idee der Kirche, fordert, daß sie zusammengehalten sind in einer höchsten Einheit. Es muß einen obersten Bischof geben. Aus

der Idee der apostolischen Succession folgt, daß dieser oberste Bischof gelten muß als der Nachfolger des obersten Apostels d. h. als der Nachfolger Petri. Nun entfaltet sich die Kirche auf dem Schauplatz des römischen Weltreichs, und hier findet sie die politischen Ordnungen als die gegebenen und äußern Bedingungen vor, unter denen sie auftritt. Die politischen Mittelpunkte dieser Welt erscheinen von selbst als die geschichtlich gebotenen Einheitspunkte der kirchlichen Ordnung; so werden die Hauptstädte der Provinzen die natürlichen Sitze der Bischöfe, die Welthauptstädte die der Metropoliten und Patriarchen, die Hauptstadt der Welt der Sitz des obersten Bischofs. Aus politischen Gründen folgt, daß die kirchliche Einheit oder das bischöfliche Primat in Rom ist; aus kirchlichen Gründen folgt, daß dieses Primat bei dem Nachfolger oder Stellvertreter Petri ist: also folgt aus beiden Motiven, die hier nothwendig zusammenwirken, daß der römische Bischof als Nachfolger Petri gilt und der Apostel Petrus als der Gründer der christlichen Gemeinde in Rom. Und so entsteht im Verlauf der kirchlichen Entwicklung die Idee des Papstthums, die sich in der abendländischen Kirche verwirklicht.

Wenn man ein Beispiel haben will für eine geschichtliche Entwicklung, die lediglich aus einer Idee entspringt und von dieser fortbewegt und beherrscht wird, so giebt es unter den Lebensordnungen und Bildungsformen der Menschheit kein größeres, als die christliche Kirche, die sich in der That aus der Idee der Glaubenseinheit heraus gestaltet, ihre Formen entwickelt und ausdehnt zu einer weltbeherrschenden Macht. Ihre Grundform ist höchst einfach. Sie ist so verfaßt, daß sich die Gläubigen mit Christus in einem lebendigen und geschichtlichen Zusammenhang wissen, daß die Person Christi durch die ununterbrochene Reihe der Mittelglieder verbunden erscheint mit der christlichen Gemeinde; dieser kirchliche Zusammenhang ist vermittelt durch die Bischöfe,

deren Zusammenhang mit Christus selbst vermittelt ist durch die Apostel und die apostolischen Väter.

Von einem neuen Glauben erfüllt, wird diese Kirche in kurzer Zeit eine lebensvolle unzerstörbare Macht. Zunehmend erstarkt sie trotz der Verfolgungen des römischen Staats und durch dieselben. Mitten in dem heidnischen Weltreich, das aus den Fugen weicht und die innere Kraft des Zusammenhaltes entbehrt, ist die christliche Kirche nach wenigen Jahrhunderten die einzige umfassende, lebendige, festgeschlossene Einheit. Die Staatseinheit liegt nur noch im Cäsarismus. Die Glaubenseinheit liegt in der Kirche, die jenem gegenübersteht schon als eine imposante, selbst in ihrer äußern Erscheinung unüberwindliche Macht. In einer Richtung sind Cäsarismus und Kirche einander verwandt: in dem Streben nach Centralisation. Diese Verwandtschaft begründet eine Anziehung, welche die Kirche auf das Centrum der Staatsmacht ausübt. Wenn sich die beiden Mächte gegenseitig ergreifen und einen Bund schließen, so stärkt jede ihre Herrschaft. Diese Lage der Dinge, die ihm sehr wohl in religiösem Licht erscheinen konnte, begreift Constantin der Große; der Cäsarismus bekehrt sich zum Christenthum, und die Kirche wird römische Staatsreligon. *

2. Die christliche Glaubenslehre.

Die patristischen Probleme.

(Athanasius, Cyrillus, Augustinus.)

Die Glaubenseinheit fordert die vollkommene Uebereinstimmung in den Glaubensvorstellungen. Diese Vorstellungen müssen durch die Kirche allgemein gültig d. h. symbolisch gemacht

* Vergl. das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte von Ferd. Chr. Baur (1853).

werden, und es ist klar, daß es nur die Kirche sein kann, welche diese Aufgabe zu lösen im Stande ist, denn nur sie hat durch ihre Verfassung die Organe, welche den Glauben bestimmen und festsetzen können: die Bischöfe und die Synoden. Der Christusglaube muß allen willkürlichen Vorstellungen, allen widerstreitenden Gesichtspunkten entrückt und in eine Form gebracht werden, in der er feststeht. Eine solche Form bedarf die Kirche, denn die Glaubenseinheit fordert auch die Einheit im Glaubensbewußtsein. Erst dadurch wird die Kirche innerlich fest. Dieses einmüthige Bewußtsein gehört zu ihren Grundlagen. Und die, welche die Kirche von dieser Seite gestalten, gehören zu ihren Gründern; darum heißen diese Bildner der Glaubenslehre auch die Väter der Kirche, patres ecclesiae, sie verwandeln den Glauben in Dogmen und Symbole, sie gründen die Kirchenlehre und damit die innere Glaubenseinheit der Kirche, sie lösen die Grundaufgaben der Theologie, die wir deshalb als die patristischen Probleme bezeichnen.

Diese Lösung geschieht unter einem bestimmten Gesichtspunkt. Das Kriterium der kirchlichen Glaubenseinheit ist bestimmt durch die Lehre Christi und der Apostel. Wahr ist, was diese gelehrt haben, was als ihre Lehre fortgepflanzt und überliefert worden ist in continuirlicher Succession durch die Nachfolger der Apostel, mit denen die Kirche sich und nur sich allein im geschichtlich-lebendigen Zusammenhange glaubt. Wahr ist demnach, was mit der apostolischen Tradition übereinstimmt. Wie die apostolische Succession die Glaubenseinheit der Kirche bildet, so bildet die apostolische Tradition die Norm und das Regulativ für die Glaubenslehre der Kirche.

Aus dem Gesichtspunkte und der Grundidee des Christenthums läßt sich leicht die Richtschnur erkennen, welche die Fassung und Lösung der patristischen Aufgabe leitet. Was geglaubt werden soll, ist Christus als der Erlöser der Menschheit. Er

soll geglaubt werden als die Person, in welcher die Thatsache der Welterlösung vollbracht ist. Der Glaube an diese Thatsache bildet die feste Voraussetzung, auf welcher die Kirche beruht. Diese Thatsache bildet die sichere Glaubensrichtschnur, welche die Glaubensvorstellungen regulirt und ordnet. Was dieser Richtschnur zuwider läuft ist falsch, was mit ihr übereinstimmt ist richtig. So unterscheidet sich in den christlichen Glaubensbegriffen Orthodoxie und Heterodoxie. Und die Aufgabe der Kirche ist, daß sie nach dieser Richtschnur die rechtgläubige Lehre entwickelt.

In jener Glaubensthatsache selbst liegt das Problem, das Grundproblem der christlichen Theologie. In der Person Christi ist die Thatsache der Welterlösung vollbracht. Also muß Christus geglaubt werden als der Welterlöser, als das welterlösende Princip, welches ewig ist wie der göttliche Weltzweck, wie das göttliche Schöpfungsmotiv, also ewig wie Gott selbst. Dieses welterlösende Princip soll geglaubt werden als die Person Jesu, als diese bestimmte geschichtliche Person. Beide Glaubensmomente wollen mit gleicher Berechtigung gelten und fordern, daß die Kirchenlehre sie vereinige. Nehmen wir an, eine gewisse Vorstellungsweise wolle in Christus das erlösende Weltprincip dergestalt anerkennen und hervorheben, daß dadurch die geschichtlich-menschliche Person Jesu aufgehoben und unwirklich gemacht wird, so hört die Thatsache der Erlösung auf, eine geschichtliche und wirkliche Thatsache zu sein; diese Vorstellungsweise ist daher falsch. Oder es gebe eine andere Vorstellungsweise, welche in Christus die geschichtlich-menschliche Person so hervorhebt, daß sie deren göttliche Natur dadurch herabsetzt und ungültig macht, so erscheint die Thatsache der Erlösung unmöglich und diese Vorstellungsweise daher ebenfalls im Widerspruch mit dem was geglaubt werden soll. So wird die Kirchenlehre im Streit mit entgegengesetzten Glaubensansichten die ihrige als die richtige

ausbilden müssen; sie ist von zwei Seiten bedroht, welche selbst sich gegenseitig aufheben: von der einen Seite wird die göttliche Realität Christi auf Kosten seiner menschlichen Realität geltend gemacht, von der andern umgekehrt die menschliche auf Kosten der göttlichen. Dort ist die gnostisch-doketische, hier die rationalistisch-arianische Vorstellungsweise zu bekämpfen.

Setzen wir also die Thatsache der Erlösung in Christus als das ursprünglich Gegebene voraus, so ist die Aufgabe der patristischen Theologie, die Glaubensvorstellungen damit in Einklang zu bringen, sie jenem Glaubensprincip conform zu machen, sie dergestalt zu bestimmen, daß sie jene Urthatsache nicht aufheben. Die Menschheit soll durch Christus erlöst d. h. mit Gott versöhnt sein. Diese Thatsache erscheint mithin als ein Product aus drei Factoren: Gott, Christus, Menschheit. In Rücksicht auf alle drei Factoren sind eine Menge Vorstellungen denkbar, die sich nur mit der Thatsache der Erlösung nicht vertragen; alle diese Vorstellungen sind im Sinne der Kirche falsch und müssen es sein. In Rücksicht auf alle drei Factoren sind also nur gewisse Vorstellungen richtig. Und eben darum handelt es sich in der Aufgabe der Kirchenlehre, diese richtigen Vorstellungen zu bestimmen. Wird Gott nicht so gedacht, daß von ihm ein erlösendes Weltprincip ausgeht, welches in der Person Jesu erscheint und die Gemeinschaft der Gläubigen erfüllt, so ist die Thatsache der Erlösung nichtig. Wird die Person Christi nicht so gedacht, daß in ihr die Erlösung stattfindet, so ist diese Thatsache so gut als nicht geschehen. Wird die menschliche Natur nicht so gedacht, daß sie einer solchen Erlösung bedürftig und dafür empfänglich ist, so ist die Thatsache der Erlösung zwecklos und leer.

So sind es im Hinblick auf jene Urthatsache des Glaubens drei Probleme, welche die Kirchenlehre bewegen: wie muß das Wesen Gottes, Christi, des Menschen gedacht werden, damit in

allen drei Punkten unsere Vorstellungen der Thatsache der Erlösung conform sind? Die erste Frage ist das theologische Problem, die zweite das christologische, die dritte das anthropologische. Die kirchliche Lösung der ersten Frage entscheidet Athanasius, der Bischof von Alexandrien, im Streit mit dem Presbyter Arius, er ist der Gregor VII. des Dogmas, wie ihn Baur vortrefflich genannt hat; die der zweiten Cyrillus, der Patriarch von Alexandrien, im Streit mit Nestorius, dem Patriarchen von Constantinopel; die der dritten Augustinus, der Bischof von Hippo. im Streit mit dem Mönch Pelagius. Die Lösung der ersten Frage fordert die Unterscheidung der göttlichen Personen und deren Wesensgleichheit, die Feststellung der göttlichen Oekonomie, den Begriff der Trinität; die Lösung der zweiten Frage fordert die Unterscheidung und Vereinigung der beiden Naturen in Christus, den Begriff der Gottmenschheit; die Lösung der dritten Frage den Begriff der Prädestination auf Seiten Gottes und der Erbsünde auf Seiten des Menschen, wodurch das Verhältniß bestimmt wird der göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit. Hier vollendet sich das kirchliche Glaubenssystem im ausgemachten und durchgängigen Gegensatz zu der heidnischen Welt. Diesen Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum entscheidet Augustin, indem er beide als von Grund aus entgegengesetzte Weltordnungen auffaßt, das Heidenthum als das Reich dieser Welt, die civitas terrena, das Christenthum als das Reich Gottes, die civitas Dei. So begründet er die specifisch christliche Weltanschauung, das Glaubenssystem der lateinischen Kirche, welche das Mittelalter beherrscht.

3. Die Kirche als Reich der Gnade.

Das augustinische System.

Augustin ist unter den kirchlichen Denkern der bedeutendste, und wenn von der kirchlichen Bedeutung die theologische abhängt,

so ist er unter allen christlichen Theologen der größte, denn er hat die Kirche über sich selbst in's Klare gebracht, er hat erleuchtet, was sie ist, er hat ihr das Licht angezündet, in welchem die Kirche sich selbst erkannt hat, und in diesem Sinn darf man von diesem Kirchenvater mit Recht sagen, daß er das größte Kirchenlicht gewesen ist. Er hat nicht bloß den Glauben der Kirche vollendet, sondern zugleich den Glauben an die Kirche begründet, indem er aus dem Glaubensprincip der Erlösung alle Folgerungen zog, welche die menschliche Natur betreffen.

Die menschliche Natur soll so gedacht werden, daß sie in die Heilsthatsache der Erlösung eingeht und paßt. Also ist das Erste, daß sie gedacht wird als erlösungsbedürftig d. h. als sündhaft. Sie kann erlöst werden nur durch Christus. Also ist das Zweite, daß sie gedacht wird als von sich aus erlösungsunfähig d. h. als in ihrer Sündhaftigkeit unfrei. Also muß die Sünde gedacht werden als die Macht, welche den Willen beherrscht, als eine Beschaffenheit des Willens, von welcher dieser nicht loskommen kann d. h. als Natur des menschlichen Willens. Aber die Sünde ist Schuld. Die Schuld setzt die Freiheit voraus, denn nur diese kann schuldig werden. Eine Sünde, welche die Freiheit ausschließt, hebt sich selbst auf. Also muß die Sünde gedacht werden als eine That der Freiheit und zugleich als deren Verlust. Der Mensch hat ursprünglich die Freiheit gehabt, nicht zu sündigen; er hat gesündigt: damit hat er jene Freiheit verloren, und zwar von sich aus für immer. Seitdem kann er nichts als sündigen. In der ersten Sünde ist das Menschengeschlecht gefallen, in Adam haben Alle gesündigt. Die Sünde muß gedacht werden als Erbsünde. Das ist der Grundbegriff Augustins, den er zuerst in dieser Bedeutung geltend gemacht hat. In dem Zustande der Erbsünde kann der Mensch die Erlösung nicht erwerben, er kann sich dieselbe weder geben, noch auch von sich aus verdienen, sie kann ihm nur zu Theil

werden wider sein Verdienst d. h. durch Gnade. Diese Gnade ist von Seiten des Menschen durch nichts begründet. Also handelt sie grundlos, sie muß gedacht werden als ein Act göttlicher Willkür. Der Mensch wird ohne sein Zuthun von Gott begnadigt d. h. zur Erlösung erwählt. Die Erlösung muß gedacht werden als Gnadenwahl. Diese Wahl ist von Seiten des Menschen durch nichts bedingt, wonach sie sich zu richten hätte; sie handelt also unbedingt, sie geht dem Menschen voraus, sie muß gedacht werden als göttliche Vorherbestimmung oder Prädestination. Der Mensch wird von Gott zur Erlösung prädestinirt. Nun kann der Mensch der göttlichen Gnade nur theilhaftig werden durch Christus, nun ist die Gemeinschaft mit Christus nur möglich durch die Kirche; also muß die Kirche gedacht werden als das Reich der Gnadenmittel, als die göttliche Gnadenanstalt auf Erden, welche die menschliche Erlösung bedingt und vermittelt. Es giebt kein Heil außer in der Erlösung. Dieser Satz wird jetzt dahin bestimmt: es giebt kein Heil außer in der Kirche. Das ist der Begriff der alleinseligmachenden Kirche.

Die Glaubensthatsache der Erlösung fordert, daß die menschliche Natur unter der Herrschaft der Erbsünde gedacht werde. Zu derselben Forderung führt der Begriff Gottes und der Begriff der Kirche.

Gott muß gedacht werden als unbedingter d. h. allmächtiger Wille. Nicht bloß als Macht, sondern als Wille: dieser Begriff verneint alle emanatistische Vorstellungsweisen. Als unbedingter Wille, der durch nichts außer ihm beschränkt wird, außer dem es also nichts giebt, das ihn einschränken könnte: dieser Begriff verneint alle dualistische Vorstellungsweisen. Der religiöse Platonismus, die Neuplatoniker, die christlichen Gnostiker dachten entweder emanatistisch oder dualistisch. Die augustinische Theologie ist diesen Denkweisen vollkommen entgegengesetzt. Ist

Gott Wille, so ist die Welt ein Werk seines Willens, d. h. sie ist Geschöpf und die göttliche Wirksamkeit ist schöpferisch. Ist Gott unbedingter Wille, so kann die Welt, da sie nicht aus dem göttlichen Wesen hervorgeht, nur durch den göttlichen Willen geschaffen sein aus Nichts: sie ist per Deum de nihilo; so ist die Welterhaltung, da die Welt in sich nichtig ist, eine fortgesetzte Schöpfung Gottes, eine creatio continua; so ist Alles, was in der Welt geschieht, durch den göttlichen Willen bestimmt, vorherbestimmt d. h. durchgängig prädestinirt, so sind auch die Menschen zur Erlösung prädestinirt, die Einen sind von Gott erwählt zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniß; so kann die Erlösung von Seite des Menschen durch nichts bedingt sein, d. h. die Menschen von sich aus erscheinen als vollkommen unwürdig der Erlösung, als dergestalt in der Herrschaft der Sünde befangen, daß diese ihre Willensbeschaffenheit ausmacht, die sich forterbt von Geschlecht auf Geschlecht. Hier mündet die augustinische Theologie in den Begriff der Erbsünde.

Zwei Hauptbegriffe des augustinischen Systems scheinen im Widerstreit mit einander. Der Begriff Gottes fordert die Unbedingtheit des Willens und diese fordert den Begriff der Prädestination, welche die menschliche Freiheit aufhebt. Aber ohne Freiheit giebt es keine Sünde, ohne diese keine Erlösungsbedürftigkeit, ohne diese keine Erlösung. Was der Gottesbegriff verneint, bejaht der Erlösungsbegriff. Diesen Widerspruch will Augustin so lösen, daß er die menschliche Freiheit nicht als solche verneint. Gott hat sie dem Menschen gegeben, aber dieser hat sie durch die Sünde verloren, und eben dadurch ist die Sünde zur Erbsünde geworden.

Der Begriff der Kirche fordert den der Erbsünde. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist für das augustinische System durchaus erleuchtend. Die Kirche muß gedacht werden als das Reich, innerhalb dessen allein wir der Gemeinschaft mit Christus

und dadurch der göttlichen Gnade theilhaftig sein können. Also besitzt die Kirche die Macht der Sündenvergebung; nur durch sie und in ihr können die Sünden vergeben werden, dieses Heil widerfährt dem Menschen, indem die Kirche ihn aufnimmt in ihren Schoos durch das Gnadenmittel der Taufe. Nun ist die Kirche als das Reich der göttlichen Gnade, wie diese selbst, unbedingt und unabhängig von dem Zuthun des Menschen. Sie geht den Einzelnen voraus. Sie gilt, was bei den Alten der Staat gegolten hatte, als das Ganze, welches früher ist als die Theile; sie empfängt daher den Menschen im Beginn seines irdischen Daseins, bei seinem Eintritt in die Welt. Sie muß schon die Kinder sich einverleiben, indem sie dieselben tauft. Durch die Taufe werden die Kinder der Sündenvergebung theilhaftig, also müssen sie gelten als der Sündenvergebung bedürftig d. h. als sündhaft, was sie nur sein können in Folge der Erbsünde. Es ist sehr bezeichnend, daß über die Verdammniß der ungetauften Kinder der Streit ausbricht zwischen Pelagius und Augustin. Wenn es außer der Kirche kein Heil giebt und die Seligkeit nur durch sie erreicht werden kann, so ist der außerkirchliche Zustand heillos, so ist diesseits der Taufe das Verderben, so herrscht im Reiche der Natur die Sünde, die zur Verdammniß führt. Ohne Erbsünde keine Sündhaftigkeit der Kinder, also keine Nothwendigkeit in diesem Fall der Sündenvergebung, also keine Nothwendigkeit der Kindertaufe, keine Geltung der Kirche vor den Einzelnen, keine unbedingte Geltung der Kirche d. h. keine Kirche als Reich der Gnade. Das Dogma der Erbsünde ist das Dogma der Kirche. Der Glaube an die Kirche fordert den Glauben an die Erbsünde und umgekehrt. Was das ewige Heil des Menschen betrifft, so geschieht nichts durch den natürlichen Menschen und alles nur durch die Kirche. Das ist der Mittelpunkt der augustinischen Lehre, die mit rücksichtsloser Energie und Schärfe alle Folgerungen löst, welche

das vorausgesetzte Glaubensprincip gebietet, selbst in ihren unvermeidlichen Widersprüchen.

Auf dieses System gründet sich die Kirche des Mittelalters. Von hier aus empfängt sie das Bewußtsein ihrer unbedingten Herrschaft. Aber im Verlauf der kirchlichen Entwicklung müssen Folgerungen hervortreten, unter denen sich das Princip der augustinischen Lehre verdunkelt. Der Glaube an die Kirche ist der unbedingte Gehorsam, welcher thut, was die Kirche fordert. Der Gehorsam kann sich nur auf eine einzige Weise bewähren: durch das folgsame Thun, durch das äußere Werk, in diesem Fall durch die kirchliche Leistung. Das Werk, von Innen betrachtet, kann gesinnungslos sein; von Außen geschätzt, kann es das Maaß der geforderten Leistung weit überschreiten, ein verdienstvolles, heiliges Werk sein. Und es liegt in der Natur der Werke, daß sie von Außen geschätzt werden. Jetzt bietet sich die Möglichkeit dar, kirchliche Verdienste zu erwerben, sich durch kirchliche Werke zu rechtfertigen. Gelten aber einmal Werke als Mittel zur Rechtfertigung, so ist das menschliche Zuthun nicht mehr ausgeschlossen aus den Bedingungen zur Erlösung, so muß in demselben Maaße, als dieses Zuthun verdienstlich ist, auch der menschlichen Freiheit Geltung eingeräumt werden. Und so geht aus dem Glauben an die Kirche, den Augustin begründet, eine menschliche Werkheiligkeit hervor und damit eine semipelagianische Richtung, die dem augustinischen System im Princip zuwiderläuft. Gegen diese Folgen erhebt sich das Princip der augustinischen Lehre: die Kirche selbst ist bedingt durch die göttliche Gnade, diese allein gilt unbedingt in der menschlichen Erlösung, unabhängig von den kirchlichen Werken. Und so bildet die Wiederbelebung des augustinischen Grundgedankens einen reformatorischen Factor, der sich gegen das katholische System der Werkheiligkeit, nachdem dieses in allen seinen Folgerungen erfüllt ist, aufrichtet in Luther, Calvin, Jansen.

4. Die Kirche als ewige Ordnung.
(Die Theologie des Areopagiten.)

Gilt nun die Kirche als Reich der göttlichen Gnade, als Gefäß des heiligen Geistes, so darf sie als ein Glied in der göttlichen Oekonomie erscheinen, als eine ewige Ordnung, die in ihren hierarchischen Formen die Stufenleiter bildet, die vom Himmel zur Erde herabführt. In dieser Vorstellung verdunkelt sich der geschichtliche Ursprung und Entwicklungsgang der Kirche, sie erscheint wie vom Himmel herabgestiegen, sichtbar geworden in der irdischen Hierarchie, die sich jenseits dieser Welt fortsetzt in einer himmlischen Hierarchie, deren oberste Stufen den Thron Gottes bilden. Die Formen der neuplatonischen Götterordnungen sind ausgelebt, sie verjüngen sich wieder in diesem mystischen Bilde der christlichen Kirche und ihrer hierarchischen Ordnungen. Der augustinische Gedanke der Kirche erscheint hier in den Formen der neuplatonischen Vorstellungsweise, wie sich diese zuletzt in der Schule von Athen entwickelt hatte. Augustinismus und Neuplatonismus sind in diesem Typus der Kirchenverherrlichung verbunden: der Inhalt des ersten in den Formen des zweiten. Das sechste christliche Jahrhundert hat diese Vorstellung ausgebildet unter dem Namen des ersten christlichen Bischofs von Athen, den Paulus bekehrt hatte, Dionysius Areopagita, und diese Vorstellung der Kirche hat die Glaubensphantasie des Mittelalters erfüllt, namentlich in ihrer mystischen Richtung.

5. Das Problem der Scholastik.

Der Christusglaube ist Dogma geworden. Die Glaubensthatsache der Erlösung ist ausgeprägt in kirchlichen Lehrbegriffen und Glaubenssätzen. Jetzt ist die Voraussetzung, auf welcher die weitere Entwicklung beruht, die Glaubensthatsache in der Form der Glaubenslehre. Diese Form enthält eine

neue Aufgabe. Die Thatsache will geglaubt, dagegen die Glaubenssätze wollen gelehrt, bewiesen, in allen ihren Folgerungen entwickelt sein. Sie fordern, kurz gesagt, die systematische Ausbildung, die eine Sache der Schule ist. An die Stelle der Kirchenväter treten die Kirchenlehrer im engern Sinne des Worts, an die Stelle der patres ecclesiae die doctores ecclesiae, die den christlichen Glaubensinhalt als Lehrstoff empfangen. Die Theologie wird geschult, sie wird zur kirchlichen Schulphilosophie, zur *Scholastik*: das ist die Grundform, in welcher das Mittelalter philosophirt. Der Schauplatz der ~~scholastischen~~ Theologie war noch die alte Welt, hauptsächlich die griechisch-byzantinische. Der letzte und größte Kirchenvater gehört bereits der lateinischen Welt an und sein System wird die Grundlage der abendländischen Kirche. Die Scholastik hat den Untergang der alten Welt hinter sich, sie beginnt in dem fränkisch-karolingischen Reich, sie entwickelt sich in der germanisch-romanischen Völkerfamilie, in einer neuen geschichtlichen Welt, England, Frankreich, Spanien, Italien, Deutschland. Ihr Zeitalter, abgesehen von dem ersten isolirt gebliebenen Anfange im neunten Jahrhundert, reicht in ununterbrochenem Verlauf von dem Ende des elften bis in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts. Sie ist durchaus kirchlich bedingt. Die Bildung ist bei der Kirche, in der Kirche beim Klerus, zuerst bei den Kloster- und Domschulen, deren erste und bedeutendste in England und Irland sind, später bei den Universitäten, deren erste und wichtigste Paris. Die Bildungsstoffe, die das beginnende Mittelalter von der alten Welt empfängt, sind die dürftigsten. Von der Philosophie des Aristoteles, welche die Scholastik auf ihrem Höhepunkt beherrschen sollte, kennt das Mittelalter zunächst nur die logischen Schriften, von diesen nur die unbedeutendsten, die Lehre vom Satz und den Kategorien, diese nur in der lateinischen Uebersetzung des Boëthius; erst im zwölften Jahrhundert werden die Hauptschriften des Organons, die Analytika

des Aristoteles, im Abendlande bekannt; erst im folgenden Jahrhundert die aristotelische Metaphysik, Psychologie, Physik. Das theologische System der mittelalterlichen Scholastik und das hierarchische System der römischen Kirche sind eines Geistes und eines Zeitalters; der erste kirchliche Scholastiker ist ein Zeit- und Geistesgenosse Gregors VII.

Die Glaubenslehre soll dem natürlichen Verstande einleuchtend gemacht d. h. bewiesen werden. Das ist die Aufgabe und gleichsam das Programm der Scholastik. Die Kirchenväter erklären, was geglaubt werden soll; die Scholastiker erklären, warum das Geglaubte wahr ist. Das Dogma sagt: Deus homo. Die Scholastik frägt: cur Deus homo? Es handelt sich darum, den Glaubensinhalt zu begreifen. Um diese Aufgabe zu lösen, schließt in der Scholastik die Theologie mit der Philosophie, das Glauben mit dem Wissen, einen Bund. Die Uebereinstimmung beider ist für die Scholastik durchaus charakteristisch, und sie unterscheidet sich gerade in diesem Punkte sowohl von der theologischen Entwicklung, die ihr vorausgeht, als von der philosophischen Entwicklung, die ihr folgt. Die kirchliche Glaubenslehre bildet sich aus im Gegensatz zur Gnosis, überhaupt im Gegensatz zur Philosophie, die als die Mutter aller Häresien erscheint. Die Philosophie gilt als das Gegentheil des Glaubens, als das glaubensfeindliche Princip, dem schon Irenäus und Tertullian den Krieg erklären, dem gegenüber namentlich der letztere sein credo quia absurdum aufrichtet. In der nachscholastischen Zeit macht sich die Philosophie unabhängig vom Glauben und nimmt ihren eigenen Weg, selbst im Widerspruch mit der Glaubensrichtung. Vor und nach der Scholastik sind Glaube und Philosophie getrennt, in der Scholastik sind sie verbunden. So lange dieses Band hält, dauert die Scholastik; sobald sich dieses Band auflöst, geräth sie in Verfall; wenn die Trennung zwischen Glaube und Philosophie für nothwendig

erklärt wird, so ist dies ein sicheres Zeichen, daß der Verfall der Scholastik anbricht. Und weil die Scholastik in ihrem eigenen Entwicklungsgange dazu geführt wird, ihr eigenes Werk zu zersetzen und die Trennung von Glaube und Philosophie zu erklären, so ist ihr Verfall ihre Selbstauflösung gewesen.

Der Glaube, der die Einsicht sucht, ist das Motiv der Scholastik: das »credo, ut intelligam«, die fides, die sich in ratio fidei verwandeln will. Die theologische Aufgabe soll rational gelöst werden. So wird die Philosophie von Seiten des Christenthums berechtigt, es soll sich eine christliche Philosophie ausbilden, sie wird in die theologische Entwicklung aufgenommen als ein Factor, aber als ein dienender, vollkommen abhängiger Factor, dem der Glaube vorschreibt, was er zu thun hat. Dienen heißt frei werden. Der Gehorsam ist die Zucht zur Freiheit. In diesem Dienst erarbeitet sich die Philosophie ihre Freiheit und erringt die Selbstständigkeit, mit der sie sich zuletzt von der Botmäßigkeit der Kirche losreißt und ihre eigene Entwicklung unternimmt.

6. Der Entwicklungsgang der Scholastik.

Das Problem der Scholastik ist uns einleuchtend: die Begründung des Glaubens. Die Glaubenslehre erklärt: Gott ist in Christus Mensch geworden, die Menschheit ist in Christus erlöst. Die Scholastik will diese Dogmen begründen. Sie frägt: Warum müssen wir an das Dasein Gottes glauben? wo ist der Beweisgrund? warum ist Gott Mensch geworden? warum mußte er zum Zweck der Erlösung Mensch werden? u. s. f.

Man hat den Scholastiker, der diese Beweise zuerst so geführt hat, daß sie auf die Kirchenlehre passen, den zweiten Augustin genannt. Und in der That kann man sich über den Geist der Scholastik an den Beweistheorien sehr gut orientiren,

welche Anselm von Canterbury giebt. Aus der Idee des vollkommensten Wesens in uns beweist er dessen Dasein. Denn mangelte diesem Wesen die Existenz, so wäre es mangelhaft, also nicht vollkommen; also wäre unsere Vorstellung nicht was sie ist: das sogenannte ontologische Argument vom Dasein Gottes. Die Nothwendigkeit der Menschwerdung beweist er aus der Nothwendigkeit der Erlösung. Unsere Sünde ist eine Schuld gegen Gott, eine unendliche Schuld. Vergeben ohne weiteres läßt sich diese Schuld nicht, dies wäre gegen die Gerechtigkeit Gottes; bestraft kann sie nicht werden, denn die Strafe müßte unendlich sein, gleich der Vernichtung; das hieße den Schöpfungszweck vereiteln. Es giebt nur einen Ausweg: die Schuld muß wieder gut gemacht, d. h. Gott muß Genugthuung geleistet werden. Das ist die Nothwendigkeit der Satisfaction. Er wird die Erlösung aus der Satisfaction erklären. Diese genugthuende, die unendliche Schuld tilgende Handlung muß von einem unendlichen Werth sein. Zu einer solchen Handlung ist die Menschheit unfähig. Also muß sie Gott selbst verrichten für uns, an unserer Stelle. Das ist die Nothwendigkeit der Stellvertretung. Diese Nothwendigkeit erklärt die Menschwerdung Gottes. Der Gottmensch thut mehr als er schuldig ist. Er leidet und stirbt für die Sünden, die er nicht begangen hat, er opfert sich für die Menschheit. Das ist die Idee des Opfertodes Christi, sein stellvertretendes Leiden und Sterben. Dieser Opfertod ist ein unendliches Verdienst. Gott muß es vergelten. Ihm, dem Gottmenschen, kann er nichts geben, also vergiebt er denen die Schuld, für die Christus sich geopfert hat: das ist die Erlösung der Menschen. So wird die Erlösung motivirt durch die Stellvertretung, diese durch die Genugthuung, und deren Nothwendigkeit durch den menschlichen Sündenfall.

Diese ganze Beweisführung steht unter einer Grundvoraussetzung, von der sie abhängt. Unter derselben Voraussetzung

steht die gesammte Kirchenlehre. Und eben dieser Punkt ist es, der in der Scholastik zur Sprache kömmt, untersucht und in Frage gestellt wird und recht eigentlich das Problem ausmacht, in dessen Fassung und Lösung die Scholastik fortschreitet. Der Geist der Kirchenlehre ist in die Glaubensmotive und Thatsachen versenkt, die er zu Dogmen ausgestaltet und formt, unbekümmert um die logischen Voraussetzungen, unter denen jene Thatsachen gelten. Eben diese logischen Bedingungen erregen und beschäftigen sogleich das Interesse der beweisführenden Scholastik. Und hier liegt das Problem.

Die beiden Angelpunkte der augustinischen Glaubenslehre sind die Erbsünde und die Erlösung. In Adam ist die Menschheit gefallen, in Christus ist die Menschheit erlöst. Was ist Menschheit? Offenbar ein allgemeines Wesen, eine Gattung, Idee. Gelten nun der Fall und die Erlösung der Menschheit als wirkliche Thatsachen — und was ist der Glaube, wenn sie als solche nicht gelten? — so muß auch die Menschheit, dieses allgemeine Wesen, als etwas Reales und Wirkliches angesehen werden. Und was von diesem Allgemeinbegriff gilt, wird überhaupt von den Allgemeinbegriffen oder Gattungen gelten müssen. Wenn sie nicht Realitäten sind, so ist zu fürchten, daß die Glaubensthatsachen nicht mehr als wirkliche erscheinen und unfähig sind, bewiesen zu werden. Ja, die Kirche selbst existirt nur durch ihre Idee; ihre Realität ist gegründet in ihrer Universalität, sie ist die wirkliche und herrschende, weil sie die allgemeine ist. So steht die Kirche, ihre Glaubenslehre, deren Beweise unter der logischen Bedingung, daß die Ideen das Wirkliche, daß das Allgemeine das Reale ist: universalia sunt realia. Dieser Satz, als Princip genommen, bildet den R e a l i s m u s im Geiste des Mittelalters. Die gesammte kirchliche Denkweise ist in diesem Sinn realistisch. Die Scholastik erkennt diese logische Bedingung und macht sie zu ihrem Princip,

das sie vertheidigt und fortbildet. Es ist in dieser Rücksicht sehr bezeichnend, daß der erste scholastische Beweis vom Dasein Gottes das ontologische Argument des Anselm ist. Aus der Idee Gottes wird die Realität Gottes bewiesen.

Aber wie jeder kirchliche Glaubenssatz eine Streitfrage wird, in der sich entgegengesetzte Richtungen bekämpfen, so geschieht es auch mit dem Satz des Realismus selbst. Sobald er als Princip erkannt und ausgesprochen ist, ruft er sein Gegentheil hervor. Und so entsteht schon im Beginn der Scholastik die Streitfrage, die sich durch ihre Jahrhunderte hindurchzieht und recht eigentlich ihre Lebensfrage bildet.

Gerade dem natürlichen Verstande, den die Scholastik selbst in gewisser Weise berechtigt, ist es nahe gelegt, dem Realismus die Spitze zu bieten. Ihm gelten als die wirklichen Dinge vielmehr die einzelnen, die Gattungen dagegen als bloße Begriffe, die wir machen, als Abstracta, als Worte. Und so setzt er dem Realismus die Erklärung entgegen: universalia sunt nomina. Dieser Satz bildet das Princip des Nominalismus. Schon Anselm, der ganz im realistischen Geiste denkt, hat in Roscellin einen nominalistischen Gegner zu bekämpfen. In Roscellin und Wilhelm von Champeaux erscheint die Streitfrage und der Gegensatz beider Richtungen schon gegen Ende des elften Jahrhunderts. Es ist klar, bis wohin die nominalistische Denkweise trägt. Die Erkenntniß geschieht durch Begriffe. Wenn die Begriffe das Reale nicht sind und nicht erfassen, so giebt es keine Erkenntniß des Realen. Und da die Glaubensthatsachen real sind, so giebt es keine Erkenntniß des Glaubens. Wenn also der Nominalismus im Geist der Scholastik die Realität der Glaubensobjecte bejaht, so wird er zugleich genöthigt sein, gegen den Geist der Scholastik die Erkenntniß derselben zu verneinen. Wenn diese Denkweise in der Scholastik zur Herrschaft kommt, so ist vorauszusehen, daß sie das Wissen vom Glauben losreißt,

also die Momente trennt, in deren Verschmelzung eben die Eigenthümlichkeit der mittelalterlichen Theologie bestand. So bildet der Nominalismus in der Scholastik das skeptische und auflösende Princip.

Von hier aus ist der Entwicklungsgang der Scholastik leicht zu übersehen. Im zwölften und dreizehnten Jahrhundert herrscht der Realismus, im vierzehnten erhebt sich die nominalistische Denkweise, die den Geist der Scholastik dem Verfall entgegen führt und das Mittelglied bildet zwischen ihr und dem Uebergang zu einer neuen, von der Glaubensherrschaft unabhängigen Philosophie.

Innerhalb des Realismus selbst zeigt sich ein Fortgang, in welchem diese Denkweise, die mit dem äußersten Gegensatz zum Nominalismus beginnt, dem letzteren allmälig sich zubewegt und ihre Entwicklungsstufen ausbildet. Die beiden Grenzpunkte, zwischen welchen diese Entwicklung des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts verläuft, sind Anselm von Canterbury und Johannes Duns Scotus. Während dieses ganzen Zeitraums herrscht der Grundsatz, daß die Gattungen oder Ideen Realität haben. Aber innerhalb dieses Grundsatzes sind verschiedene Auffassungen und Richtungen möglich. Die Realität der Gattungen besteht unabhängig von den einzelnen Dingen, also vor denselben, sie ist ante rem; oder sie besteht in den einzelnen Dingen als die darin wirksame Macht, sie ist in re. Es ist nicht zum erstenmale, daß eine solche realistische Denkweise in der Philosophie herrscht. In einem der Scholastik weit entlegenen und geistig fremden Zeitalter haben wir diesen Gedanken als einen grundlegenden kennen gelernt, daß die Ideen das wahrhaft Wirkliche sind: in der classischen Philosophie der Griechen. Auch hier finden wir zwei Lehrarten, welche in dem Grundsatz von der Realität der Ideen oder Formen übereinstimmen, aber das Verhältniß der Ideen zu den einzelnen Dingen verschieden auffassen: die

platonische und aristotelische Philosophie. Beide bejahen die Realität der Ideen; bei Plato gelten die Ideen als das wahrhaft Wirkliche, unabhängig von den einzelnen Dingen, bei Aristoteles dagegen als das wahrhaft Wirkende in den einzelnen Dingen; dort ist ihre Wirklichkeit Ideenwelt, hier ist ihre Wirklichkeit Natur. Und wir haben früher gesehen, wie die zweite Auffassung nothwendig aus der ersten folgt.

In ähnlicher Weise nun, was den Lehrbegriff in seinen Grundzügen betrifft, entwickelt sich der Realismus im Mittelalter. In seiner ersten Entwicklung ist er platonisch, in seiner folgenden aristotelisch. Während des zwölften Jahrhunderts gilt der platonische, während des dreizehnten der aristotelische. Und so können wir in dem Entwicklungsgange der Scholastik überhaupt drei Grundformen oder Richtungen unterscheiden, die mit den Jahrhunderten zusammenfallen: 1) die realistische Scholastik als platonische im zwölften Jahrhundert, 2) die realistische Scholastik als aristotelische im dreizehnten, 3) die nominalistische Scholastik im vierzehnten Jahrhundert.

Zwischen der platonischen Scholastik und dem Nominalismus bildet das Mittelglied die aristotelische. Der Uebergang von der platonischen Scholastik zur aristotelischen zeigt sich in Abälard, der Uebergang von der aristotelischen zum Nominalismus in Scotus.

In der That läßt sich in einer gewissen Rücksicht, die nicht die Materie betrifft, eine sehr bedeutsame Verwandtschaft auffinden zwischen der platonischen Denkweise des Alterthums und der kirchlichen des Mittelalters, zwischen dem platonischen Staat und der römischen Kirche, die gerade unter diesem Gesichtspunkte Zeller treffend und sinnvoll verglichen hat.* In beiden herrscht das Allgemeine unbedingt über das Einzelne, gilt das Ganze

* Vergl Zeller, die Philosophie der Griechen, Bd. II, Abth. I (1859).

als das Prius der Theile, und die Idee als die allein wirkliche, von dem Einzelwillen völlig unabhängige Macht. Man begreift darum, daß unter der unbedingten Herrschaft der mittelalterlichen Kirche eine platonische Scholastik sich ausbilden mußte, daß diese Scholastik mit dem Zeitalter der Kreuzzüge Hand in Hand ging, daß sich die Kirche gegen die zunehmende Entfernung von dieser Art der realistischen Denkweise, gegen die Annäherungen an den aristotelischen Lehrbegriff, gegen dessen Eindringen gewehrt hat und zuletzt der Nothwendigkeit nachgab, die sie nicht hemmen konnte. Die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles wurden noch im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts verdammt, dann zögernd erlaubt, erst den Artisten, dann auch den Theologen, und zuletzt wurde das Studium der aristotelischen Philosophie sogar gefordert und dem heidnischen Philosophen von der Kirche selbst das größte Ansehen eingeräumt in Rücksicht aller natürlichen Erkenntniß. Er hieß »praecursor Christi in rebus naturalibus, ut Johannes Baptista in rebus divinis.«

Aus welchem Motiv erklärt sich diese auffallende Erscheinung, diese Verbindung, welche die Kirche des Mittelalters mit dem Aristoteles eingeht? War einmal in der Scholastik die natürliche Erkenntniß berechtigt, wenn auch nur als Glaubensinstrument, so mußte in dem Verlaufe ihrer Entwicklung nothwendig der Punkt kommen, wo sie auch die Natur als Object ergreifen und diesen Begriff ihrem System einfügen und unterordnen mußte, so gut als die Kirche den Staat ihrer Herrschaft eingefügt und untergeordnet hatte. Die Kirche selbst mußte mit der Zeit diese Aufgabe als eine nothwendige und ihrem eigenen System zuträgliche erkennen. Die Scholastik bedurfte eines *theologischen Naturbegriffs*. Wenn sie ihn erreicht, so erobert sie zugleich der Kirche ein großes Gebiet, das feindlich erscheint, so lange es der Theologie fremd bleibt. Unter einem theologischen Naturbegriff verstehe ich aber einen solchen, der als den letzten Grund

und Zweck der Natur Gott und unter diesem Gesichtspunkt die Natur selbst als ein Stufenreich körperlicher und lebendiger Formen vorstellt, die von dem göttlichen Zweck abhängen, von ihm motivirt sind, in ihm sich vollenden. Diesen Naturbegriff bietet die aristotelische Philosophie. Daher ihre Bedeutung für die Scholastik und die Kirche. Sie ist um ihres heidnischen Geistes willen zuerst das bedenkliche, dann um ihres theologischen Charakters willen das äußerst willkommene Werkzeug, um eine Aufgabe zu lösen, in deren Lösung die Kirche triumphirt.

Nun ist die aristotelische Philosophie dem Abendlande so gut als unbekannt. Die logischen Schriften haben für die Lösung dieser Aufgabe keine Bedeutung. Die Entfernung der abendländischen Bildung von der griechischen ist die größte, noch gesteigert durch die Kluft der beiden Kirchen. Und so wird auf dem größten Umwege, der aber in diesem Fall auch der kürzeste Weg war, die aristotelische Philosophie eingeführt in die Schulen der lateinischen Christenheit: durch die Vermittlung der arabischen Philosophen, insbesondere der spanisch-arabischen aus dem elften und zwölften Jahrhundert, unter denen die beiden bedeutendsten Avicenna und Averroes.

Das dreizehnte Jahrhundert, welches von dieser Voraussetzung abhängt, ist die große Zeit der Scholastik. Es ist klar, was die aristotelische Philosophie in der Scholastik bedeutet. Es handelt sich darum, den Naturbegriff dem theologischen Systeme zu gewinnen und dadurch das letztere erst als System zu vollenden. Das Reich der Gnade erscheint für die natürliche Erkenntniß erst dann vollkommen befestigt, wenn ihm das Reich der Natur untergeordnet und in einem Zusammenhange mit jenem gedacht werden kann. Das ist die Aufgabe: diese Verbindung der beiden Reiche. Das Reich der Natur muß gedacht werden als die Vorstufe zum Reich der Gnade: so daß schon in der Natur das Reich der Gnade angelegt, vorbereitet, bezweckt

ist, so daß die kirchlichen Ordnungen als die Vollendung der natürlichen erscheinen. Das ist der Grundgedanke, der das dreizehnte Jahrhundert erfüllt, das eigentliche Motiv in den Systemen der großen Theologen dieses Zeitalters: Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Johannes Duns Scotus. Wer diese Aufgabe im Sinne der Kirche am vollkommensten löst, verhält sich zur Scholastik, wie sich Augustin zur Patristik verhalten hatte. Dieser größte unter den Scholastikern ist Thomas Aquinas. In seinem System erscheint die Natur als ein Stufenreich angelegt auf die Kirche: in dem natürlichen Leben des Menschen vollendet sich die Stufenreihe der Körper, in den Gnadenordnungen der Kirche d. h. in den Sacramenten vollendet sich das natürliche Menschenleben. Die thomistische Lehre von den Sacramenten ist erleuchtend für den Geist dieses ganzen Systems. Es ist der aristotelische Begriff der Entwicklung, von dem diese Systeme getragen sind. Wie sich die Anlage zur Vollendung, das Mittel zum Zweck verhält, so verhält sich in der thomistischen Weltanschauung die natürliche Weltordnung zur kirchlichen, die Materie zum Sacrament. Das System ist im kirchlichen Geiste durchaus theologisch und supranaturalistisch, aber es hat den Naturbegriff in sich aufgenommen, dadurch die theologisch-scholastische Vorstellungsweise erweitert und umfassender gemacht, und sein Urheber verdient unter den kirchlichen Denkern des Mittelalters mit Recht den Namen des doctor universalis.

Innerhalb dieses aristotelischen Realismus bildet den größten Gegensatz Thomas und Scotus und die beiden scholastischen Schulen der Thomisten und Scotisten. Und zwar bezieht sich dieser Gegensatz auf eine tiefliegende philosophische Frage, die hier aus der Scholastik hervorbricht, aber noch ganz in deren Interesse und Formen geführt wird.

Wird einmal das Reich der Natur in Verbindung gedacht mit dem Reich der Gnade, so daß sich jenes in diesem vollendet und verklärt, so muß in diesem Zusammenhange überhaupt das Reich der Dinge als die bestgeordnete Welt erscheinen, die Gott aus allen möglichen Welten vermöge seiner Weisheit gewählt und vermöge seiner Allmacht geschaffen hat, so erscheint der göttliche Wille in der Schöpfung der Welt bestimmt durch die göttliche Einsicht, also das Schaffen selbst, weil es unter einer Idee als seiner Richtschnur erfolgt, als ein vollkommen nothwendiges und determinirtes Handeln. Das thomistische System ist deßhalb durchgängig deterministisch. Es ist darin der ächte Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins. Denn auch die kirchlichen Ordnungen wollen streng determinirt, für alle Fälle ausgemacht und so verfaßt sein, daß sie den Einzelwillen und die Willkür gänzlich ausschließen.

Wie nun der Realismus der Scholastik sein Gegentheil hervorruft im Nominalismus, so fordert innerhalb des Realismus diese deterministische Denkweise ihren Gegensatz heraus in der Erklärung des Indeterminismus. Eben darin besteht die Größe der Scholastik, daß sie mit der Berechtigung des natürlichen Verstandes diese gewaltigen und weitreichenden Streitfragen erweckt. Der Gegensatz zwischen Thomas und Scotus ist der Gegensatz der deterministischen und indeterministischen Denkweise. Zwischen beiden liegt als Differenzpunkt die Frage der Willensfreiheit.

Handelt Gott determinirt, so wirkt er in nothwendiger Weise, so ist seine Wirkung nothwendig, so ist er selbst an diese Wirkung gebunden, so hört er auf unabhängig zu sein, so giebt es überhaupt nichts Zufälliges, also nichts Böses, so nimmt die Welt Theil an der göttlichen Nothwendigkeit, an dem göttlichen Wesen, so ist der Pantheismus die nothwendige Folge. Das sind die Gründe, welche Scotus gegen Thomas erhebt. Er

entwirft das theologische Natursystem unter dem Princip des Indeterminismus. Gott handelt aus absoluter Willkür, er hätte eben so gut auch nicht schaffen können, auch eine andere Welt, auch gar keine, die Welt ist absolut zufällig; ist sie geschaffen, so kann sie ihren Zweck nur in Gott d. h. außer sich haben, so kann ihre Richtung nicht naturgesetzlich oder von selbst auf dieses Ziel gehen, so kann nur der Wille diese Richtung ergreifen, so kann der Mensch die göttliche Gnade nur empfangen, indem er sich dafür empfänglich macht durch eine Abwendung von der Natur, also durch eine veränderte Willensrichtung, welche die Freiheit d. h. den indeterminirten Willen voraussetzt. Damit ist die Selbstbestimmung, also das Selbst, die Realität des Einzelwesens, das Princip der Individualität ausgesprochen. Hier ist der Punkt, bis zu welchem Scotus dem Nominalismus entgegengeht. Und ist die göttliche Willensoffenbarung keine nothwendige, sondern zufällig, als gegründet bloß in der göttlichen Willkür, so ist sie auch kein Object des Wissens, sondern nur des Glaubens. Hier ist der Punkt, wo schon in Scotus die Trennung zwischen Glauben und Wissen beginnt und damit das Zeichen eintritt, daß die Scholastik ihrer Auflösung entgegengeht.

7. Die Auflösung der Scholastik.

In Occam, dem Schüler des Scotus, erhebt sich die nominalistische Denkweise zum Kampf gegen den Realismus. Es sind nicht mehr die Zeiten Roscellins. Der Nominalismus siegt und wird die herrschende Geistesrichtung. Selbst noch scholastisch bringt er den Geist der Scholastik in Verfall und geht schon dem Bewußtsein einer neuen Zeit entgegen. Er bildet von der Scholastik aus das Mittelglied zwischen dieser und der neuern Philosophie.

Die Wendung, die er gegen den Realismus nimmt, läßt sich in einem einfachen und bündigen Schluß zusammenfassen. Das Allgemeine ist in mehreren Dingen zugleich; kein Ding kann in mehreren Dingen zugleich sein: also ist das Allgemeine kein Ding, sondern ein von uns gemachter Begriff, den wir mit einem Worte bezeichnen. Das Allgemeine ist nicht real, sondern rational. Das Reale ist das Einzelne oder Individuelle. Da nun alle natürliche Erkenntniß durch Begriffe und Zeichen (Termini) geschieht, so kann das Reale niemals Object dieser Erkenntniß sein, so giebt es aus natürlichen Gründen überhaupt keine reale Erkenntniß. In dieser Rücksicht ist der Nominalismus skeptisch. Das Reale kann nur geglaubt werden. In dieser Rücksicht ist der Nominalismus gläubig. Dieser Glaube hat nichts gemein mit dem Rationalen, er schließt die natürliche Erkenntniß völlig von sich aus, er ist daher durchaus supranatural. Sein Gegenstand ist die Thatsache der göttlichen Willensoffenbarung: er ist daher durchaus positiv. Diese göttliche Offenbarung ist gegeben in dem Glaubensinhalt der Kirche: er ist daher streng kirchlich. In demselben Maaße als der Glaube sich von der rationalen Erkenntniß lossagt, in demselben Maaße steigt der supranaturale Charakter des Glaubens, in demselben Maaße die Glaubensautorität.

Der Nominalismus verneint alle rationale Theologie. Was diese zu ihrer Grundlage gemacht hatte, erklärt er für unmöglich: die Beweise vom Dasein Gottes. Von dem ontologischen Beweise versteht sich diese Unmöglichkeit nach der Denkweise des Nominalismus von selbst. Auch die kosmologischen Beweise sind unmöglich. Sie gründen sich sämmtlich darauf, daß es eine erste Ursache geben müsse d. h. sie setzen voraus, daß es keinen endlosen Fortgang geben könne, und eben diese Voraussetzung ist eine falsche, durch nichts bewiesene Annahme.

Giebt es aber keine rationale Theologie, so fallen Philosophie und Theologie, Wissen und Glaube auseinander, und die Verbindung, in welcher die Scholastik bestand, ist aufgelöst. Dem Verhältniß zwischen Glaube und Wissen entspricht das Verhältniß zwischen Kirche und Welt. Die Zeit ist gekommen, wo die von der Kirche gebundenen Mächte frei werden und in ihrer Eigenthümlichkeit berechtigt sein wollen, die Staaten, Völker, Volkssprachen u. s. f. Der Geist des Nominalismus steht auf ihrer Seite. Er redet dieser Befreiung, dieser Unabhängigkeit der weltlichen Dinge von der Kirche das Wort. „Vertheidige du mich mit dem Schwert, ich will dich mit der Feder vertheidigen!" soll Occam zu Ludwig dem Baier, in dessen Streite mit dem Pabste, gesagt haben. x

Diese Richtung nimmt der Nominalismus nicht aus weltlichem, sondern aus kirchlichem Geist, aus streng kirchlichem. Er will die Entweltlichung der Kirche, die Kirchenreinigung, wie er den Glauben rein haben will von der natürlichen Erkenntniß. Der Zustand der Kirche bedarf einer solchen Reinigung. Sie ist bedroht von der einen Seite durch die Ketzer, von der andern durch ihre eigene weltlich gewordene Natur. Zwei Orden, jeder einen Heiligen an seiner Spitze, wollen diese Feinde der Kirche bekämpfen. Die Dominicaner richten sich gegen die Verfälschung der Lehre, die Franziskaner gegen die Verweltlichung der Kirche, in die sie die Einfachheit und Weltentsagung des ersten Christenthums zurückführen möchten. Dem Geiste dieses Ordens sind die Nominalisten verwandt. Albertus und Thomas waren Dominicaner, Scotus und Occam sind Franziskaner und zwar der strengsten Art (Spiritualen).

Und so vereinigen sich in dem Geiste des Nominalismus drei Charakterzüge. Er will den Glauben in seiner supranaturalen Geltung, in seiner streng kirchlichen Autorität: darin ist er *scholastisch*. Eben deshalb will er die Kirche entweltlichen und

x vgl. Riezler Literar. Widersacher d. P.]

in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherstellen: darin ist er ein Vorgänger der Reformation. Eben deshalb will er die weltlichen Mächte von der Kirche ausschließen und unabhängig machen, unter diesen auch die natürliche Erkenntniß, die mit der Kirche nichts zu thun haben soll, also das Recht empfängt, ihre eigenen Aufgaben zu suchen: darin ist er bahnbrechend für die sich erneuernde Philosophie.

IX.

Das Uebergangszeitalter.

1. Entwicklungsgang und Grenzpunkte.

Die Philosophie wird von dem scholastischen Geiste losgelassen und auf ein Gebiet hingewiesen, welches das kirchliche nicht ist. In dieser Richtung entfernt sich die Philosophie mit jedem Schritte mehr von der Scholastik des Mittelalters und nimmt allmälig eine Geistesverfassung an, in der sie den erklärtesten Gegensatz zur Scholastik ausmacht und für ihre selbstständige Entwicklung neue Grundlagen gewinnt. Im Nominalismus hatte der Glaube von sich aus der Philosophie den Dienst, worin diese bei ihm gestanden, aufgesagt und die Verbindung gelöst, welche die Scholastik geknüpft und begründet hatte. Es ist an der Philosophie, von ihrer Seite dasselbe zu thun und dem Glauben die Herrschaft zu bestreiten, welche dieser über sie ausgeübt. Beide wollen von einander frei sein. So treten in den Gesichtskreis der Philosophie, den bis jetzt die Glaubensprobleme erfüllt hatten, wieder die Weltprobleme; der ausschließlich theologische Gesichtspunkt, der bis jetzt die Herrschaft geführt, zieht sich zurück, das kosmologische Interesse wird frei, und mit diesem zugleich erwacht das Gefühl der Verwandtschaft mit der Philosophie des Alterthums,

die von Anfang an sich in die Weltprobleme vertieft und dieselben in der Reihenfolge ihrer Systeme entwickelt und durchdacht hatte.

Das Alterthum wird die nächste Vorschule zur Philosophie der neuen Zeit. In dieser Schule und unter diesem Einflusse entwöhnt sich der Geist des Abendlandes bald der scholastischen Formen und macht den Uebergang zu seiner wissenschaftlichen Wiederherstellung. Es ist höchst interessant, den Zug zu verfolgen, den die wiederbelebte Philosophie der Alten in diesem Uebergangszeitalter nimmt. Verglichen mit der Entwicklung der alten Philosophie selbst, erscheint dieser Zug in der umgekehrten Richtung mit jener. Die Philosophie des Alterthums geht auf das Christenthum zu. Diese Uebergangszeit kommt von dem Mittelalter her. Der Geist des Alterthums geht von den kosmologischen Problemen durch das anthropologische zu dem theologischen und mündet in die große religiöse Weltfrage, die dem Neuplatonismus in seinem weitesten Umfange zu Grunde liegt. Dagegen der Geist, der die Schule des Mittelalters durchgemacht hat, sucht aus der theologischen Weltanschauung, die ihn erfüllt, den Weg zu den kosmologischen Problemen. Hieraus erklärt sich, wie die beiden philosophischen Entwicklungen einander in umgekehrter Richtung parallel sind. Im Alterthum haben wir den Bildungsgang einer Weltanschauung, die am Anfang naturphilosophisch ist und am Ende religionsphilosophisch wird; hier dagegen haben wir in umgekehrter Weise den Entwicklungsgang einer Weltanschauung, die religionsphilosophisch ist und naturphilosophisch werden möchte.

An dem Vorbilde der Alten macht die Philosophie die Vorschule zu ihrer Selbsterneuerung aus eigener Kraft. Jenes Vorbild leuchtet ihr begreiflicherweise zunächst von der Seite ein, die ihrem theologisch geschulten Geist am ersten verwandt ist. Das ist die letzte Form der griechischen Philosophie, der religiöse Platonismus. Hier berühren sich das letzte Alterthum und die

beginnende Neuzeit. Ueber das Mittelalter hinweg reichen sie sich die Hände, und es könnte scheinen, als ob nach einer langen Pause, in der sie verstummt war, die Philosophie des Alterthums eben da fortfahren wollte, wo sie in den letzten Neuplatonikern aufgehört hatte.

Der Hauptschauplatz dieser Uebergangsperiode ist Italien. Ihr Zeitalter reicht von der Mitte des fünfzehnten bis gegen das Ende des sechszehnten Jahrhunderts und berührt in seinen Ausläufern die Schwelle der selbstständig gewordenen Philosophie. Wir kennen die Grundrichtung: sie geht von der religionsphilosophischen Vorstellungsweise zur naturphilosophischen. Im Anfang haben wir die erneute Herrschaft des religiösen Platonismus, am Ende eine dem theologischen Geiste sehr entfremdete und widerstreitende Weltbetrachtung. Den Ausgangspunkt bildet der italienische Neuplatonismus, den Endpunkt die italienische Naturphilosophie. Dort begegnen wir einer Vorstellungsweise, die ganz und gar an Proklus und die letzten Neuplatoniker erinnert; hier begegnen wir Naturanschauungen, z. B. in Telesius, die den ersten Gedanken der ionischen Naturphilosophie verwandt sind. Sollen wir diese beiden Richtungen, welche das Uebergangszeitalter einschließen, durch persönliche Vertreter kenntlich machen, so werden wir als den begabtesten Mann der ersten Richtung den Fürsten Pico von Mirandola nennen und als das größte Talent der zweiten den Mönch Giordano Bruno, der seinen Gegensatz zur Kirche mit dem Feuertode büßt, gerade zwei Jahrtausende nach dem Giftbecher des Sokrates.

2. Italienischer Neuplatonismus.

Wie die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts unter die Herrschaft der aristotelischen Philosophie und ihres theologischen

Naturbegriffs gestellt war, so steht das Uebergangszeitalter in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts zunächst ganz unter dem Einfluß der neuplatonischen Lehre, die auch jetzt, wie einst im Alterthum, für die ächte Offenbarung der platonischen Philosophie gilt. Zu einer solchen Kenntniß Platos und der Neuplatoniker führt der Weg nur durch die Quellen selbst. Diese kennen zu lernen, ist es nöthig, daß der abendländische Geist die griechische Bildung in sich aufnimmt, daß eine Wiederbelebung des Alterthums, eine Erweckung überhaupt der humanistischen Studien stattfindet.

Eine Menge sehr verschiedenartiger Umstände wirken zusammen, diese unmittelbare Berührung der abendländischen mit der griechischen Welt herbeizuführen, diese neuen Bildungselemente von Constantinopel nach Italien hinüber zu leiten. Die römische Kirche sucht eine Ausgleichung mit der griechischen. Griechische Theologen werden durch einen Gesandten der römischen Kirche, Nikolaus Cusanus, der schon ein Kenner der alten Literatur ist, eingeladen zu dem in Ferrara eröffneten, dann nach Florenz verlegten Concil. Wenige Jahre später fällt das oströmische Reich. Die Eroberung Constantinopels durch die Türken treibt die griechischen Gelehrten in Menge nach dem Abendlande und giebt der Culturströmung nach Italien den stärksten Impuls.

Unter den griechischen Theologen auf der Kirchenversammlung zu Florenz erscheint Gemistus-Pletho schon als ein Verkündiger neuer Lehren, die selbst das Christenthum verdunkeln wollen, er ist ganz erfüllt von neuplatonischem Geist, ein gläubiger Anhänger mehr des Proklus als der christlichen Kirche, er gewinnt den ersten Medicäer für die platonische Philosophie und legt den Grund zu der platonischen Akademie in Florenz. Es scheint, als ob hier unter den Medicäern jene Schule sich wieder erneuen will, die vor neun Jahrhunderten Justinian in Athen vernichtet hatte.

Mit der platonischen Schule leben die Geister der heidnischen Philosophie wieder auf, auch die, welche dem religiösen Platonismus vorausgehen, die Stoiker, Epikuräer, Skeptiker, vor allem aber die beiden größten Philosophen des Alterthums, Plato selbst und Aristoteles. Platoniker streiten wieder mit Aristotelikern. Unter den letztern streiten die Schulen der Commentatoren, die Anhänger des Alexander mit denen des Averroes. Auch fehlt es nicht an solchen, die den Streit ausgleichen und das Gebiet der Philosophie zwischen Plato und Aristoteles theilen wollen. Der eine soll das theologische Gebiet beherrschen, der andere das naturphilosophische. Es ist bezeichnend für den Geist dieser Zeit, daß jetzt Plato als die theologische Autorität gilt, Aristoteles als die naturphilosophische; es ist ebenso bezeichnend, daß neben der theologischen Autorität schon eine naturphilosophische anerkannt wird. In dieser Richtung, vermittelnd zwischen Plato und Aristoteles, macht sich einer der bedeutendsten Schüler Plethos geltend, Bessarion, der seinem Lehrer nach Florenz folgt und in Italien zurückbleibt als ein Führer auf der Bahn dieser neu eröffneten Bildung.

Der platonische Geist überwiegt in dem Zuge der Zeit. Es ist eine der ersten Aufgaben der florentinischen Schule, das Verständniß Platos und der Neuplatoniker dem lateinischen Abendlande zu vermitteln. Die Lösung geschieht durch die Uebersetzungen des Marsilius Ficinus, der seit 1451 an der platonischen Akademie zu Florenz lehrt. Seine Anschauungsweise ist die neuplatonische. Ihm gilt die platonische Philosophie als der Inbegriff aller Weisheit, als der Schlüssel zum Christenthum, zugleich als das Mittel, dieses zu vergeistigen und zu verjüngen. Diese Philosophie ist das große Mysterium, in welches alle Weisheit der Vergangenheit niedergelegt worden, von welchem alle wahre Weisheit der folgenden Zeit durchdrungen ist. Plato ist der ächte Erbe von Pythagoras und Zoroaster.

Philo, Numenius, Plotin, Jamblichus, Proklus sind die ächten Erben Platos und zugleich diejenigen, die das Mysterium seiner Lehre enthüllt haben. Dieses Licht hat die Träger der christlichen Weisheit erleuchtet: Johannes, Paulus, Dionysius Areopagita.

3. Theosophie.

Es kommt darauf an, in dieser Vorstellungsweise, deren Grundzüge nicht neu sind, den bewegenden Punkt zu erkennen. Er liegt darin, daß Christenthum und Neuplatonismus in Uebereinstimmung gesetzt werden sollen, der theologische Geist des einen mit dem kosmologischen Geiste des andern. Der Neuplatonismus ist dem Christenthum verwandt in seinem religiösen Motiv; dieses religiöse Motiv ist das Streben nach der Vereinigung mit Gott. Er ist dem Christenthum entgegengesetzt in seinem heidnischen Typus; dieser heidnische Typus ist die Weltvergötterung, denn hier erscheint die Welt in einem naturnothwendigen Zusammenhange göttlicher und ewiger Ordnungen, als eine Abfolge des Urwesens, als eine in bestimmter Stufenordnung bedingte Offenbarung göttlicher Kräfte. Hier erscheint der Kosmos als ein göttlicher Lebensstrom, der aus dem Urgrunde naturmächtig hervorquillt und in einer Stufenordnung abnehmender Vollkommenheit eingeht in die Formen der Sinnenwelt, um von hier aus, wo sich das göttliche Leben am weitesten von seinem Urquell entfernt hat, wieder dahin zurück zu streben. In diesem Typus bildet die Vereinigung mit Gott ein Moment in dem ewigen Kreislauf des Universums. Die Natur selbst sucht in ihrer größten Entfernung von dem ewigen Urgrunde die Rückkehr. Das Princip des Christenthums ist die Erlösung der Welt durch Christus. Das Princip des Neuplatonismus ist die (mittelbare) Emanation der Welt aus dem göttlichen Urwesen.*

* S. oben Seite 42 und 43.

Wird nun das Christenthum mit dem Neuplatonismus in Uebereinstimmung gebracht, so muß der theologische Geist des ersten in die emanatistische Vorstellungsweise des zweiten eingehen, also kosmologische Formen annehmen, und das göttliche Geheimniß der Welterlösung muß so gefaßt werden, daß es sich (nicht blos in der Kirche, sondern) auch in dem Welt- und Naturleben offenbart und zwar in ächter und unverfälschter Abkunft aus der Tiefe des göttlichen Wesens selbst. Jetzt wird auf die Natur hingewiesen als eine Quelle ächter Gotteserkenntniß, als eine Führerin zur Vereinigung mit Gott. Sie erscheint in einer religiösen Geltung, die das Ansehen der Kirche bedroht. In der Tiefe der Natur verbirgt sich das Geheimniß der Gottheit. Wer die Natur durchschaut, blickt in das göttliche Wesen. So erscheint die Natur als das große zu enthüllende Mysterium.

Ist dieses Räthsel gelöst, so ist die Gottheit entschleiert und das Wort der Versöhnung gefunden für alle Gegensätze der Welt. Setzen wir die Gotteserkenntniß bedingt durch die Thatsache der Welterlösung in Christus, so haben wir das Princip und die Form der (christlichen) Theologie. Setzen wir die Gotteserkenntniß bedingt durch das Mysterium der Natur, so haben wir das Princip und die Form der Theosophie. Und dieser theosophische Charakter ist die nächste Form, welche die vom Neuplatonismus wieder belebte Philosophie annimmt. Es ist der erste Schritt auf dem Wege zur Naturphilosophie. Aber die Natur erscheint unter diesem Gesichtspunkte nicht als Gegenstand einer methodisch forschenden Erkenntniß, sondern als ein Geheimniß, für welches das Wort der Lösung gesucht wird, als ein verschlossenes, dem irdischen Sinn undurchdringliches Buch, zu dessen Verständniß ein Schlüssel erforderlich ist, ebenso geheimnißvoll als das Buch selbst. Was daher der theosophische Geist sucht ist eine Geheimlehre, die ihm den verborgenen Sinn der Natur aufschließt und das geheimnißvolle Räthsel derselben

löst. Und wie einst der griechischen Logosidee das jüdische Messiasideal entgegenkam, so wird jetzt dieser theosophische Geist, den der Neuplatonismus in der christlichen Welt erweckt hat, angezogen von der jüdischen Geheimlehre der Kabbala, die aus göttlichen Offenbarungen der Urzeit die Lösung empfangen haben will für das Räthsel der Schöpfung. In dieser Verbindung mit der Kabbala, dieser jüdischen Gnosis, die in ihren Grundanschauungen dem Neuplatonismus verwandt ist, finden wir die platonische Theosophie ausgeprägt in Pico von Mirandola.

Dieses Interesse für die kabbalistischen Lehren und Schriften wird in dem Bildungsgange des Zeitalters ein sehr wirksames und wichtiges Agens; zunächst dadurch, daß von hier aus das Interesse an der jüdischen Literatur geweckt und das Studium des Hebräischen ebenso mächtig angeregt und hervorgetrieben wird, als das Studium des Griechischen durch den Sinn für den Platonismus. Der humanistische Bildungskreis erweitert sich und nimmt neben der griechischen Literatur die hebräische in sich auf. Neben Erasmus erhebt sich Reuchlin, der das Hebräische zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen macht in Absicht auf die Erklärung der heiligen Schriften und das Verständniß der Kabbala. Er lernt Pico kennen und empfängt von dem italienischen Theosophen das Interesse für die Kabbala. Aus diesem Interesse wird er der erste Hebräisch-Gelehrte des Abendlandes. Als die kölner Theologen, Scholastiker von mittelalterlichem Schlage, aufgeregt durch einen abtrünnigen Juden, die Vertilgung der hebräischen Literatur mit Ausnahme der heiligen Schriften, also die kirchliche Verurtheilung der kabbalistischen Bücher, fordern, wird Reuchlin der öffentliche Vertheidiger dieser Literatur; er gewinnt die Sache gegen den Ketzerrichter, es ist der erste siegreiche Kampf des Humanismus mit der Scholastik auf deutschem Schauplatz; die ganze gebildete

Welt begleitet den Streit mit ihrer Theilnahme, die großen Parteien der Humanisten und Scholastiker treten einander gegenüber: auf der einen Seite die berühmten Männer der Zeit, die wissenschaftlich glänzenden Namen, auf der andern die dunkeln in Rücksicht sowohl des Geistes als der Geltung. Auf die Briefe der berühmten Männer, die den siegreichen Kämpfer beglückwünschen, läßt man die Briefe der Dunkelmänner folgen, diese unübertreffliche Satire, die am deutlichsten zeigt, wie hoch der humanistische Geist schon emporgestiegen ist über den scholastischen, dessen Figuren ihn nur noch ergötzen als Gegenstände des heitersten Spotts, des Humors und der Komödie.*

4. Magie.

Doch verfolgen wir den weitern Verlauf dieser theosophischen Denkweise. Sind in der Natur göttliche Kräfte wirksam in einer abwärtssteigenden Stufenfolge, in welcher aus den höheren Kräften die niederen hervorgehen, so muß ein göttliches Leben das gesammte Universum schöpferisch durchströmen, so muß das Niedrigste mit dem Höchsten, die irdische Welt mit der astralischen, in einem ununterbrochenen Zusammenhange stehen, der die unsichtbaren Einflüsse von oben nach unten fortpflanzt, so müssen die höhern Kräfte alle niedern durchdringen und beherrschen, und es erscheint demnach nichts weiter nöthig, als daß man sich diese höheren Kräfte aneigne, um über die Natur im vollsten Sinne zu herrschen. Jetzt wird die Theosophie immer mehr angelockt von dem Bilde der Natur, immer tiefer verliert sie sich in dessen

* Um in dieses Zeitalter des aufstrebenden Humanismus die lebendigste Einsicht zu gewinnen, kann man nichts Besseres lesen als „Ulrich von Hutten" von D. Fr. Strauß (1858). Ueber die obige Materie vergl. Theil I, Cap. 8, „die epistolae obscurorum virorum 1515—1517."

Betrachtung, begierig spähend, wo und wie sie der Natur ihre Geheimnisse ablauschen, ihre verborgenen Kräfte abgewinnen könne. In dieser Richtung wird sie zur Magie, zu der großen Kunst, die auf die tiefste und geheimnißvollste Wissenschaft sich gründet. Und in diesem Zusammenhange mit der Theosophie entwickelt sich die Richtung auf Magie in Agrippa von Nettesheim. Diese Magie ist der Glaube an die Natur als das Räthsel, in welchem die Gottheit verborgen ist, sie ist zugleich der Glaube an die Lösung dieses Räthsels. Giebt es in der Natur göttliche Kräfte, warum soll der Mensch sie nicht gewinnen können? Wenn er sie gewinnt und in sich wirksam macht, so wird er ein Magus. An diese Möglichkeit glaubt das Zeitalter. In einer Reihe abenteuerlicher Charaktere prägt sich diese Geistesart aus, die zuletzt in der Sage vom Faust ihren typischen und in der göthe'schen Dichtung ihren prometheischen Ausdruck gefunden. „Die Geisterwelt ist nicht verschlossen, dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt, auf bade Schüler unverdrossen die ird'sche Brust im Morgenroth!" Dieses göthisch-faustische Wort ist in dem sechszehnten Jahrhundert in der That lebendig gewesen in dem Glauben der Menschen.

Und auch die Vorstellung von der Welt, welche diesem Glauben zu Grunde liegt, können wir nicht besser ausdrücken als mit den Worten Faust's, wie er das Zeichen des Makrokosmus betrachtet:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

Aber wie ist es möglich, diese höheren göttlichen Kräfte der Natur sich anzueignen, um mit ihnen zu wirken? Das

Erste ist, daß man sie erkennt. Sie sind in der Natur und den niedern Bildungen derselben verborgen; sie erscheinen verhüllt und unter den äußern Einflüssen der Dinge, unter feindlichen Einwirkungen mannigfaltig gehemmt. Diese Hemmungen müssen entfernt, jene Hülle muß durchbrochen werden. Also ist es nöthig, selbst einzudringen in die Körperwelt, sich nicht bloß mit der Betrachtung des großen Schauspiels der Weltkräfte zu genügen, sondern jede in ihrer Eigenthümlichkeit zu enthüllen, indem man Alles, was sie bindet oder hemmt, ausscheidet und so der Natur ihre Kunst ablauscht. Die Magie fordert die Scheidekunst, die chemische Operation. Wenn es dieser Kunst möglich ist, alle Hemmungen zu entfernen, so wird sie auch im Stande sein, alle Krankheiten zu heilen; der Gedanke einer Panacee liegt in der Vorstellungsweise dieser Magie, die durch die Scheidekunst zugleich die Heilkunst befördern will. Aber das Wichtige ist, daß die Magie in dieser Richtung anfängt mit der Natur selbst zu verkehren, Versuche macht, selbst Hand an die Dinge legt, und so auf das Experiment losgeht, welches die wirkliche Erforschung der natürlichen Dinge verlangt. Diese praktische und darum bedeutende Wendung nimmt die Magie, noch ganz im Zusammenhang mit ihren theosophischen Triebfedern, in Paracelsus.

5. Mystik.

Wenn nun im Innersten der natürlichen Dinge göttliches Leben gegenwärtig und wirksam ist, wird es nicht auch mächtig sein im Innern der menschlichen Natur, im Kern des menschlichen Wesens? Nirgends kann uns das göttliche Mysterium unmittelbarer, heller, deutlicher entgegenleuchten, als aus der verborgensten Tiefe unseres eigenen Innern. Nur müssen wir in diese Tiefe hineinschauen, nur müssen wir die Hülle durchbrechen,

die den Kern, in welchem der Funke des göttlichen Lichts schlummert, umgiebt und verdunkelt. Auch hier ist eine Scheidekunst nöthig, die alles Fremdartige und Feindliche absondert und ausschließt, das von der Außenwelt her in unser Innerstes eindringt und unsern Sinn trübt. Die Begierden und Leidenschaften, die uns in die weltlichen Dinge hineinziehen, sind die Schlacken, die dem Golde in dem tiefen Schacht unserer Seele beigemischt sind. Diese Mischung muß zersetzt, das Ächte von allem Unächten gereinigt werden, damit das Licht aus dem Dunkel hervorleuchte und jetzt alle unsere Gemüthskräfte erfülle. Es giebt einen Weg, der unmittelbar zu Gott führt, er geht mitten durch das eigene Selbst hindurch, er fordert die Vertiefung in uns selbst, die stille Einkehr in unser Innerstes, die Abwendung von aller weltlich-selbstsüchtigen Lust, mit einem Wort die vollkommen lautere, tiefsinnige, beschauliche Frömmigkeit, wodurch wir werden, was wir im Ursprunge unseres Wesens sind. Das ist nicht der Weg der Magie, sondern der Mystik. Beide sind Formen der Theosophie, welche den Weg zu Gott sucht durch das Mysterium der Dinge hindurch. Die Magie nimmt ihren Weg durch die äußere Natur, die Mystik den ihrigen durch die innere; jene durch das Geheimniß der Natur, diese durch das Geheimniß des Menschen. Die Mystik ist die tiefere und dauernde Form, denn sie sucht auf sicherem Wege, der immer wieder zu neuen Entdeckungen führt. Darin stimmen beide überein, daß sie demselben Ziel nachgehen, daß sie es unmittelbar erreichen wollen, durch die ahnungsvolle Vertiefung in das Leben selbst. Daher bei beiden dieselbe Abneigung gegen die von Außen empfangene Tradition, gegen die Ueberlieferungen der Schule, gegen alles gelehrte und büchermäßige Wissen; sie schütteln den Bücherstaub von sich in dem Gefühl, daß etwas Neues von Innen heraus sich mit ursprünglicher und unwiderstehlicher Kraft hervordrängt. Die leidenschaftliche Empörung

gegen die überkommenen Begriffe ist nur der Ausdruck, in welchem mit der Vergangenheit gebrochen wird, es ist das Zeichen der Krisis, in welcher die Zeiten sich scheiden. Der Ueberdruß gegen die Schulgelehrsamkeit ist in Agrippa von Nettesheim nicht größer, als in dem Mystiker Valentin Weigel. In dieser Mystik regt sich schon der Trieb der menschlichen Selbsterkenntniß, die in die Tiefe geht. Aus dem Gesichtspunkte der Magie läßt sich die Tiefe der menschlichen Seele nicht erhellen. Aber aus dem Gesichtspunkt der Mystik läßt sich das Weltgeheimniß und die Tiefe der Schöpfung erleuchten, denn das göttliche Mysterium im Menschen ist eines mit dem göttlichen Mysterium in der Natur. Ist es im Menschen enthüllt, so eröffnet sich von hier aus, in diesem Licht, das aus unserm Innern hervorleuchtet, ein Blick in den göttlichen Lebensgrund der Dinge, in das Geheimniß der Schöpfung selbst. Diesen erweiterten Gesichtskreis nimmt die Mystik in Jakob Böhm, in dem sich die mystische Weltanschauung mit der magischen vereinigt. Er steht auf der Höhe dieser Vorstellungsweise, die er, wie kein zweiter, belebt mit aller Innigkeit frommer Empfindung und mit der poetischen Kraft einer naturerfüllten Phantasie.

Die Mystik ist mit dem Christenthum gegeben, sie begleitet die theologische Lehrentwicklung desselben in allen ihren Formen und wenn diese erschöpft sind, so erscheint in ihr ein neuer Strom religiösen Lebens, der aus der ursprünglichen und unerschöpflichen Quelle hervorbricht. Wir finden die Kirchenlehre verbunden mit der kirchlichen Mystik des Areopagiten, beide werden gemeinschaftliche Grundlagen und Ausgangspunkte für die Scholastik, deren theologische Zeitalter jedes mit einer bestimmten Form der Mystik verknüpft ist, die platonische Scholastik des zwölften Jahrhunderts mit der mystischen Schule der Victoriner, die aristotelische des dreizehnten mit Bonaventura und in ihren letzten Formen mit Meister Eckhart, dem größten

Mystiker des Mittelalters, die nominalistische Scholastik mit Gerson u. s. f. Das theosophische Uebergangszeitalter findet seinen mystischen Ausdruck in Jakob Böhm.

6. Italienische Naturphilosophie.

Diese Formen des wiederbelebten Neuplatonismus, der mit der Kabbala verbundenen Theosophie, der dadurch bedingten Magie und Mystik haben einen Punkt gemein, der sich in den Vordergrund drängt: daß sie die Welt vorstellen in einem lebendigen Zusammenhang mit Gott, daß sie in der Natur selbst die schöpferische Wirksamkeit göttlicher Kräfte anschauen, also die Ordnung der Dinge in pantheistischer Weise denken. An die Stelle des theologischen Naturbegriffs tritt der pantheistische. Dahin drängt die Theosophie. Die Entfernung von der Scholastik wächst mit jedem Schritt, in dieser pantheistischen Vorstellungsweise ist der Gegensatz zur Scholastik erreicht. Die Natur hat ihren göttlichen Lebenszweck in sich selbst. Also will sie auch aus sich selbst erklärt werden d. h. nicht mehr theologisch, sondern philosophisch. Die pantheistische Vorstellungsweise entbindet aus der Theosophie die Naturphilosophie, eine solche, die sich mit allem Bewußtsein die Aufgabe setzt, die Natur lediglich aus der Natur zu begreifen, sie zu erklären »juxta propria principia«. Diese Richtung nimmt die italienische Naturphilosophie, das letzte Glied in der philosophischen Entwicklung dieser Uebergangszeit, deren erstes Glied die platonische Schule in Florenz war. Die naturphilosophische Schule, welche Telesius in Cosenza stiftet, bildet den Anfang zu dieser neuen Richtung, welche die zweite Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts erfüllt und das Motiv, welches die theosophische Entwicklung vorwärts treibt, deutlich hervorhebt und erleuchtet: nämlich die Natur als selbstständiges Problem des menschlichen Geistes.

Die Grundzüge dieser italienischen Naturphilosophie in ihrer fortschreitenden Ausbildung sind einfach und leicht erkennbar. Soll die Natur lediglich aus sich selbst erklärt werden, so darf ihr nichts anderes zu Grunde liegen, als die Materie mit den ihr inwohnenden Kräften. Dieses Princip spricht Telesius aus. Aber die Kraft ist nicht materiell, denn sie ist nicht theilbar, sie ist ein unkörperliches Wesen, sie verhält sich zur Materie, wie die Seele zum Körper. Darum muß der Inbegriff der Weltkräfte als die Weltseele gefaßt werden, welche den Weltstoff durchdringt und bildet. In dieser Vorstellungsweise verbindet sich die italienische Naturphilosophie mit dem Platonismus: diese Fortbildung geschieht durch Franciskus Patricius.

Die Weltseele ist das bewegende Princip. Die Formen der Natur sind zweckmäßige Bildungen, die nicht blos aus bewegenden Kräften erklärt werden können, sie fordern eine zweckthätige Kraft d. h. ein intelligentes Princip, einen Weltverstand. Und so sind es drei Principien, die zur Erklärung der Natur unterschieden werden müssen: Stoff, Seele, Geist. Das erste erklärt das körperliche Dasein der Natur, das zweite ihre Bewegungen, das dritte ihre Formen. Aber es ist eine Natur, die sich bewegt und gestaltet. Also müssen jene drei Principien in Eins gesetzt und das Naturleben gefaßt werden als der ewige, in fortwährender Formveränderung, in rastloser Metamorphose begriffene Stoff. Die Einheit jener drei Principien ist die wirkende und lebendig sich gestaltende Natur selbst (natura naturans) d. h. die Natur in ihrer Selbstentwicklung. Und da jene drei Principien Alles in sich begreifen und außer ihnen nichts gedacht werden kann, so ist ihre Einheit gleich dem Absoluten und die Natur in ihrer Selbstentwicklung gleich dem Göttlichen selbst, also, wie dieses, schrankenlos und unendlich, also nicht mehr die begrenzte Weltkugel mit der Erde in ihrem Mittelpunkte, sondern das unendliche Weltall. Hier kommt die

pantheistische Vorstellungsweise in ihrem Widerspruch gegen das ptolemäische Weltsystem, im Einklange schon mit dem kopernikanischen, zum klaren Durchbruch. Diese bedeutungs- und zugleich verhängnißvolle Wendung nimmt die italienische Naturphilosophie in Giordano Bruno.

Aber wie ist die wirkliche Erkenntniß der Natur möglich? Diese Frage muß sich die Naturphilosophie aufwerfen. Die Dinge außer uns sind uns nur erkennbar durch die Sinne, die menschlicher und beschränkter Natur sind. Wir selbst sind uns erkennbar durch Selbstbetrachtung oder Reflexion. Es giebt zwei Arten der Erkenntniß, die äußere und innere, die sensualistische und reflexive. Von diesen beiden Arten ist die zweite unmittelbar gewiß. Ich denke mich selbst; ich erkenne unmittelbar, daß ich bin, daß ich ein vermögendes, wahrnehmendes, wollendes Wesen bin. Diese meine Grundbeschaffenheiten leuchten mir unmittelbar ein. Die Natur ist meinem Wesen analog: sie muß in niederer Potenz sein, was ich selbst in höherer bin. Gott muß nach derselben Analogie in der höchsten Potenz sein, was ich und die Natur in niederer sind. So macht die Naturphilosophie den Entwurf ihres Weltsystems schon unter einem erkenntnißtheoretischen Gesichtspunkt, den sie in Thomas Campanella ausbildet.

Welche reiche Saat für die Zukunft, ausgestreut in diesen italienischen Naturphilosophen, welche die Progonen der neuen Philosophie sind! Sie sind unter diesen Progonen die letzten. Sie sind nicht die Begründer der neuen Philosophie, dazu sind ihre Vorstellungen noch zu unentwickelt und, was die Hauptsache ist, noch zu abhängig von den Voraussetzungen der Uebergangszeit, namentlich von den Begriffen der Alten. Aber sie tragen zugleich die Zukunft in sich und sind, um einen leibnitzischen Ausdruck zu brauchen, wirklich gros de l'avenir.

Wenn Campanella die beiden Erkenntnißquellen unterscheidet, die äußere und innere, so blicken wir schon in die beiden Richtungen der neuen Philosophie, die sensualistische und idealistische. Die Unterscheidung selbst erinnert an Locke. Wenn er die Selbsterkenntniß als die einzig gewisse betrachtet, so ist er darin ein Vorläufer Descartes', dem er selbst mit dem Satze der Gewißheit „ich denke, ich bin" vorausgeht, nur daß Descartes diese Grundlage weit tiefer durchdenkt und sicherer ausbildet. Wenn Giordano Bruno Gott begreift als das Alleine, als die wirkende Natur, so erkennen wir hier deutlich den Vorgänger Spinozas. Wenn er den Begriff der natürlichen Selbstentwicklung geltend macht und damit zugleich das Princip der Individualität oder Monade, so haben wir hier schon eine Aussicht auf Leibnitz.

Und ebenso gewähren diese italienischen Naturphilosophen einen sehr umfassenden Rückblick auf die griechischen Denker, auf die ionischen Naturphilosophen und die Pythagoräer, auf die Eleaten und Heraklit, auf Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker. Und so erscheinen sie in der That, wie wir sie nahmen: als vollkommen angethan, die letzten Mittelglieder zu bilden auf dem Uebergange zur neuen Philosophie.

X.

Die Epoche der Reformation.

Indessen ist zwischen dem letzten Mittelgliede des Ueberganges und dem wirklichen Anfange des Neuen, wenn auch beide zeitlich in einander greifen, geistig genommen ein gewaltiger Abstand. Jene Mittelglieder bezeichnen alle weit mehr die zunehmende Entfernung von der mittelalterlichen Philosophie, als den Ursprung der neuen. Das Neue geschieht nicht in dem

stetigen Uebergange von dem Einen zum Andern, es ist durch solche Uebergänge bedingt, aber es wird nicht auf diesem Wege erzeugt. Es erfordert allemal eine große That, die sich nicht zerlegen läßt in so viele kleine vermittelnde Aufgaben, die den Uebergang ohne Bruch machen.

Die neue Philosophie ist bedingt durch eine epochemachende That, welche die Grundlagen der mittelalterlichen Bildung erschüttert und alle Kräfte zusammen führt, die im Stande sind, ein neues Zeitalter zu erzeugen. Eine solche Handlung wirkt von Grund aus und darum durchgängig reformatorisch, umbildend die gesammte menschliche Weltanschauung, deshalb ist sie nicht bloß in einer einzelnen Handlung oder an einem einzelnen Punkte zu suchen. In diesem umfassenden und gründlichen Sinn, der sich keineswegs nur auf die kirchlichen Veränderungen einschränkt, verstehen wir die Reformation, welche die Grenzscheide bildet zwischen dem Mittelalter und der neuen Zeit. Nie ist in der Welt Größeres in kürzerer Zeit geschehen. In der Spanne eines halben Jahrhunderts ist das menschliche Bewußtsein in allen seinen Hauptformen umgestaltet und verändert, eine Menge reformatorischer Kräfte strömen zusammen, um das Mittelalter aus den Fugen zu heben, sie wirken durchbrechend auf den verschiedensten Gebieten, völlig unabhängig von einander und zugleich in einem bewunderungswürdigen Einklang.

Der Mensch hat zwei Objecte, die er unmittelbar vorstellt: die **Welt** und **sich selbst**. In dem Zusammenhang und der Entwicklung dieser beiden Vorstellungen besteht seine Weltanschauung und in dieser die höchste Form seiner Bildung. Beide sind der Selbsttäuschung unterworfen und nur in dem Grade wahr, als sie die Blendungen durchschaut und sich vom Schein der Dinge befreit haben. Die erste Vorstellung, deren Object die vorhandene Welt ist, wollen wir die äußere Weltanschauung nennen, die andere, deren Object das menschliche Wesen selbst, die innere.

Diese innere Weltanschauung vollendet sich in der Vorstellung eines höchsten Zwecks, den wir bedürfen, einer höchsten Macht, von der wir abhängen: in dieser Form ist sie religiös. Die äußere Weltanschauung findet in der vorhandenen Welt ihre bestimmten Objecte und Aufgaben. Diese vorhandene Welt ist die Menschheit, in deren Entwicklung wir begriffen sind, der Weltkörper, auf dem die Menschheit lebt, das All oder der Kosmos, in dem sich dieser Weltkörper befindet. Die Menschheit, die Erde, das Weltall sind demnach die Objecte, auf welche unsere äußere Weltanschauung sich bezieht. So viel sie von diesen Objecten auffaßt und versteht: so weit reicht ihr geistiger Gesichtskreis, so weit ihre Bildung. Wir unterscheiden demnach in dem Gebiet der äußern Weltanschauung drei große Gesichtskreise der menschlichen Bildung: den geschichtlichen, geographischen, kosmographischen. Der Gegenstand des ersten ist die Menschheit in ihrer Entwicklung, der des zweiten die Erde als das Wohnhaus der Menschen, der des dritten das Universum als das System der Weltkörper. Von diesen Formen der äußeren Weltbetrachtung unterscheiden wir, als die tiefste Form, das innere religiöse Bewußtsein des Menschen. Vergleichen wir die Vorstellungsweisen, die auf allen diesen Gebieten vor der Reformation geherrscht haben, mit denen, die nach derselben gelten, so zeigt der erste Blick die größten Veränderungen. Die menschliche Weltanschauung erscheint in allen ihren Theilen, in allen ihren wesentlichen Bedingungen, von Grund aus umgebildet. Eben diese Umbildung ist die Reformation selbst.

1. Der historische Gesichtskreis.

Das Erste ist, daß der geschichtliche Gesichtskreis eine durchgreifende Erweiterung und Umbildung erfährt, die das Bewußtsein, dessen Gegenstand die Menschheit selbst ist, von seinen

mittelalterlichen Schranken befreit. Zwischen der heidnischen und christlichen Welt liegt, aus dem Gesichtspunkt des Mittelalters gesehen, eine unübersteigliche Kluft, ein Gegensatz, der jeden Zusammenhang ausschließt und den die augustinische Lehre dem Glaubensbewußtsein der Kirche tief eingeprägt hatte. Eben so tief ist die Unwissenheit und das Dunkel, worin das Mittelalter gegenüber dem Alterthum und der classischen Bildung sich befindet. Die Kirche selbst hat das Interesse gehabt, den Glauben an ihren göttlichen Ursprung dadurch zu heben, daß sie ihre geschichtlich und menschlich bedingte Entwicklung geflissentlich verdunkelt. In dem Bewußtsein des Mittelalters fällt auf die Menschenwelt, ihren Zusammenhang und ihre Geschichte nur so viel Licht, als die Kirche von oben herein scheinen läßt, und in dieser Beleuchtung ist eine geschichtswissenschaftliche Weltanschauung nicht möglich. Die Wiederbelebung der classischen Studien durchbricht auf diesem Gebiet die kirchlichen Schranken, das Alterthum wird von neuem entdeckt, das Gefühl der Verwandtschaft mit dem Geiste seiner Kunst und Philosophie durchdringt verjüngend die abendländische Welt, in der Bewunderung und Nachbildung dieser Werke des classischen Heidenthums empfindet man nicht mehr ausschließlich christlich, sondern allgemein menschlich. Die Denkweise wird mit den Studien zugleich humanistisch; Kunst und Philosophie folgen diesem Zuge. Ein ganz anderes, reiches und umfassendes Bild der Menschheit rollt sich auf, das nicht mehr in einen dogmatischen Rahmen paßt, und eine Fülle von Aufgaben, denen keine Grenze gesteckt ist und die nur durch Geschichtsforschung gelöst werden können, drängt sich jetzt in den wissenschaftlichen Horizont. Die humanistischen Studien geben den Anstoß zu einer Wiedergeburt der Wissenschaften, wie man auf diesem Gebiet die Epoche der Reformation genannt hat.

2. Der geographische Gesichtskreis.

Der Entdeckung der *alten* Welt auf dem Gebiet der geschichtlichen Weltanschauung folgt auf dem der geographischen die Entdeckung der *neuen*. Durch die erste Entdeckung erweitert sich bis zu seinen äußersten Grenzen der historische Gesichtskreis, durch die zweite der geographische. In Folge der ersten Entdeckung lernt die Menschheit sich selbst kennen in ihrem ganzen Umfange, in Folge der zweiten in seinem ganzen Umfange den Weltkörper, den sie bewohnt. Dort wird die Geschichte zu einer wissenschaftlichen Aufgabe, hier die Geographie. Ueberall fallen die Schranken, und der Blick der Menschheit wird in weniger Zeit großartig erweitert.

Das Gebiet der alten Welt, deren Länder sich als orbis terrarum um das Mittelmeer versammeln, bildet auch in dem mittelalterlichen Gesichtskreise die erhellte Ländermasse, den kirchlich bedingten und geographisch beschränkten Schauplatz. Die weltbeherrschende Macht ist die römische Kirche. Was die Länder verbindet ist das Meer, in diesem Fall das mittelländische, das für die römisch beherrschte Welt die geographische Grundlage bildet. Wenn sich der menschliche Blick von dieser Grundlage losreißt und über das Weltmeer hinausgreift, um die ganze Erde in seinen Gesichtskreis zu fassen, so ändert sich von Grund aus die geographische Weltanschauung. Sie hat in den Kreuzzügen schon einen Anfang gemacht, sich zu erweitern, und an der Hand der Kirche selbst die kirchlichen Grenzen überschritten. Die Entdeckungsreisen des Marco Polo in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts haben in das östliche Asien, nach China und Indien geführt, diesen Ländern, welche die weltbegierige Phantasie und den handelslustigen Entdeckungsgeist reizen. Der Seeweg nach Indien wird das große Problem, das die

handeltreibenden und seefahrenden Völker des Abendlandes beschäftigt. Die Lösung dieser Aufgabe hat zwei Möglichkeiten: als die nächste erscheint die Umsegelung Afrikas, als die entfernte der Weg nach Westen. Diese Lösung erscheint möglich unter zwei Bedingungen, die geglaubt werden. Wenn sich Asien nach Osten weithin ausdehnt und die Erde kugelförmig gestaltet ist, so muß sich das östliche Asien von Westen her unserm Erdtheile nähern, so muß diese Annäherung um so größer und diese Westwelt um so näher erreichbar scheinen, je kleiner man sich die Kugelgestalt der Erde vorstellt.

Unter diesen Voraussetzungen, die beide falsch sind, faßt und löst Columbus sein Problem. Sein Glaube an die Westwelt jenseits des Oceans steht fest, gegründet noch auf einige thatsächliche Zeichen, die sicherer sind, als jene Voraussetzungen. Er entdeckt das Land im Westen, noch in der Vorstellung befangen, das östliche Asien erreicht zu haben. Durch die Umsegelung Afrikas findet Gama wirklich den Seeweg nach Indien. Die entscheidende und frühere Entdeckung ist die des Columbus. Eine ganz neue Welt ist gefunden und jetzt zu erforschen. Es muß entdeckt werden, daß sie Asien nicht ist, vielmehr einen Continent für sich bildet. Diese Aufgabe löst Balboa, indem er die Landenge von Darien überschreitet. Zum erstenmal erreicht der Blick eines Europäers das stille Weltmeer. Der neue Continent muß umsegelt, das neue Weltmeer durchschifft und auf diesem Wege die Weltumsegelung in der That vollendet werden. Diese Aufgabe löst Magellan. Das Innere der neuen Welt muß aufgeschlossen werden: dies geschieht in Rücksicht auf Mexiko und Peru durch Cortez und Pizarro.

Alle diese Aufgaben sind nur möglich unter der Entdeckung des Columbus. Er ist in Rücksicht auf die transatlantischen Entdeckungen der bahnbrechende Geist; seine Entdeckung begründet die Reform der geographischen Weltanschauung.

3. Der kosmographische Gesichtskreis.

So bleibt nur eines übrig: daß man die Erde im Weltenraum auffindet und die Selbsttäuschung aufhebt, worin das Abbild des Kosmos im menschlichen Geiste befangen ist. Diese Vorstellung, in welcher die Kirche mit dem Alterthum übereinstimmt, ist das alexandrinische oder ptolemäische System. Die Welt wird nach dem sinnlichen Schein als Kugel gedacht, der Umkreis des Kugelgewölbes ist der Fixsternhimmel, in dem Mittelpunkt des Weltgebäudes ruht die Erde, um die sich Mond, Sonne und Planeten bewegen, zwischen Mond und Sonne die beiden unteren Planeten, Mercur und Venus, jenseits der Sonne die drei oberen, Mars, Jupiter und Saturn. Diese Planeten legen ihren Lauf um die Erde zurück in sehr verwickelten Bahnen, sie beschreiben nicht einfache Kreise, sondern eine Linie, welche der Epicykloide gleichkömmt, sie laufen in einem Kreise (Epicykel), dessen Mittelpunkt sich fortbewegt auf der Peripherie eines anderen Kreises (deferirender Kreis).

Aber der wirkliche Planetenlauf paßt nicht genau in die künstlich verschlungene Linie, in so vielen Fällen stimmt der beobachtete Ort des Planeten nicht mit dem berechneten zusammen, der Planet steht nicht genau an dem Punkt, wo er zufolge der geometrischen Construction stehen müßte. Immer wieder erscheinen Widersprüche zwischen der Thatsache des Planetenlaufs und ihrer Erklärung, und immer neue Epicykeln müssen herbeigeholt werden, diese Widersprüche zu beseitigen. Im Hinblick auf die Thatsachen der Planetenbewegung und auf die Einfachheit und den regelmäßigen Gang der Natur steigt das Mißtrauen gegen die ptolemäische Lehre. So unregelmäßig und verworren kann die Natur nicht handeln. Diese Lehre kann die wahre nicht sein; sie muß einer falschen Grundvoraussetzung unterliegen. Es handelt sich darum, diesen Grundirrthum zu finden.

Nun gründet sich diese ganze Anschauungsweise auf die Voraussetzung, daß sich die Planeten um die Erde bewegen, daß die Erde im Mittelpunkte der Welt ruht. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erscheinen die Planetenbahnen epicykloidenförmig und die Epicykelntheorie als die einzige Möglichkeit, sie zu erklären. Um die Epicykeln los zu werden, muß man zunächst die erste jener beiden Voraussetzungen fallen lassen. Die Planeten bewegen sich nicht um die Erde. Jetzt werden ihre Bahnen auf die Sonne bezogen und die Vorstellung dieser Bahnen klärt sich auf. Aus der wahren Entfernung der Planeten, welche Tycho de Brahe berechnet, läßt sich beweisen, daß die Planeten sich in der That um die Sonne bewegen. Das ptolemäische System hat berechnet, wie sich die Halbmesser der Epicykeln zu den Halbmessern der deferirenden Kreise verhalten. Tycho berechnet das Verhältniß der ersten zu den Halbmessern der Sonnenbahn. Es wird gefunden, daß sich die Halbmesser der Epicykeln zu den Halbmessern der deferirenden Kreise genau so verhalten, wie zu den Halbmessern der Sonnenbahn. In jedem Punkte seines Epicykels zeigt sich der Merkur gleich weit entfernt von der Sonne, ebenso die Venus; was von den untern Planeten gilt, läßt sich auch von den obern beweisen. Also gilt von allen Planeten, daß die Sonne den Mittelpunkt ihrer Epicykeln bildet, oder, was dasselbe heißt, daß der deferirende Kreis die Sonnenbahn ist. In dem ptolemäischen System sind die Mittelpunkte der Epicykeln leer. Jetzt erscheint als dieser Mittelpunkt aller Planetenbahnen die Sonne. Also in Rücksicht auf die Sonne erscheinen die Planetenbahnen nicht mehr epicykloidisch, sondern kreisförmig; die Epicykeln lösen sich auf, die Planeten beschreiben ihre Bahn um die Sonne in der Peripherie ihrer deferirenden Kreise.

Unter dieser Voraussetzung, welche die Epicykelntheorie aufhebt und damit das ptolemäische System wesentlich verändert,

ist noch die Frage offen in Rücksicht des kosmischen Mittelpunkts. Es wäre möglich, daß die Sonne als planetarischer Mittelpunkt sich selbst um die Erde bewegt als den kosmischen Mittelpunkt. Dann würde in seiner zweiten Grundvoraussetzung das ptolemäische System gelten und mit ihm die kirchliche und sinnliche Vorstellungsweise.

Diese beiden Fälle sind noch denkbar: die Planeten bewegen sich um die Sonne, die sich selbst um die Erde bewegt als um den kosmischen Mittelpunkt; oder die Planeten bewegen sich um die Sonne, die zugleich den kosmischen Mittelpunkt bildet, und was als Bewegung der Sonne erscheint, ist in Wahrheit die Bewegung der Erde, die also nicht mehr ruhendes Centrum der Welt ist, sondern Planet unter Planeten. Sonne und Erde tauschen ihre Stellen und ihre Rollen im Weltall. Nach der einen Vorstellung ist die Erde, nach der andern die Sonne der kosmische Mittelpunkt. Jenes ist die geocentrische, dieses die heliocentrische Hypothese. Die erste vertritt Tycho de Brahe, die zweite Kopernikus. Beide unterscheiden sich von dem ptolemäischen System darin, daß sie die Sonne in den Mittelpunkt der Planetenbahnen setzen; aber das tychonische System theilt mit dem ptolemäischen die geocentrische Voraussetzung, während das kopernikanische auch diese aufhebt und darum das alte System im Principe umstürzt. Die kopernikanische Hypothese geht der tychonischen voraus und diese erscheint als ein Versuch, die neue Lehre mit der alten, die kopernikanische mit der ptolemäischen zu vermitteln.

Unter dem Gesichtspunkt des Kopernikus wird die kosmographische Anschauungsweise eine sehr einfache und klare. Die sinnliche Vorstellung wird gründlich verneint, indem sie zugleich höchst einleuchtend erklärt wird. Die wirkliche Achsendrehung der Erde erklärt den scheinbaren (täglichen) Umschwung des Himmels, die wirkliche Bewegung der Erde um die Sonne erklärt die

scheinbare (jährliche) Bewegung der Sonne um die Erde und zugleich die scheinbar epicykloidenförmigen Bahnen der Planeten. Unter diesen Bedingungen erweitert sich die Anschauung des Weltalls in's Unermeßliche. Wenn die Erde ihren Ort im Weltraum verändert, warum erscheint diese Veränderung nicht in Rücksicht auf die Fixsterne? In den beiden Punkten der Erdbahn, die am weitesten von einander abstehen, zeigt die Erdachse nach denselben Sternen. Also eine Ortsveränderung von der Größe des Durchmessers der Erdbahn d. h. von 40 Millionen Meilen erscheint in Rücksicht auf die Fixsterne als verschwindend, also müssen die Fixsterne als unendlich weit oder, nach der Vorstellung der Weltkugel zu reden, der Halbmesser der Fixsternsphäre muß als unendlich groß erscheinen. Diese Widerlegung der ptolemäischen Weltanschauung ist zugleich die größte Widerlegung der sinnlichen Vorstellungsweise und darum für alle menschliche Erkenntniß ein höchst erleuchtendes Vorbild, an dem sich die nachfolgende Philosophie oft orientirt hat. Kant verglich sein Werk gern mit dem des Kopernikus. Denn der Grundirrthum aller früheren Astronomie lag eben darin, daß sie in einer Selbsttäuschung befangen war über ihren eigenen Gesichtspunkt, den sie sich nach dem Schein der Sinne in dem ruhenden Mittelpunkte der Welt vorstellte. Jetzt mußten ihr die scheinbaren Bewegungen der Weltkörper als die wirklichen vorkommen und die Phänomene als reale Thatsachen. Der Mangel der Selbstbesinnung über den eigenen Gesichtspunkt erzeugt unfehlbar die Selbsttäuschung, die unfehlbar unsere Vorstellungen verblendet. Es giebt in dieser Rücksicht kein Beispiel, das lehrreicher und zugleich großartiger wäre, als die Astronomie.

Die kopernikanische Weltanschauung stellt eine Reihe zu lösender Probleme. Sie setzt die Sonne in den kosmischen Mittelpunkt, sie läßt die Planeten kreisförmige Bahnen um die Sonne beschreiben. Sie ist in dieser Vorstellung, daß die

himmlischen Bewegungen gleichförmige Kreise bilden, noch befangen in einer Anschauungsweise der Alten. Nun aber ist der wirkliche, richtig beobachtete Lauf der Planeten nicht gleichförmig, sie bewegen sich bald schneller, bald langsamer, diese wechselnde Geschwindigkeit ist bedingt durch ihre Sonnennähe und Sonnenferne, also steht die Sonne nicht im Mittelpunkte ihrer Bahn, und diese Bahnen sind mithin nicht gleichförmige Kreise.

Demnach ist die nächste Aufgabe, die gesetzmäßige Form dieser Bahnen zu finden. Die Bewegung des Planeten, der diese Bahnen durchläuft, muß ebenfalls gesetzmäßig sein, d. h. es muß in dieser Bewegung ein bestimmtes Verhältniß stattfinden zwischen den Zeiten und den durchlaufenen Räumen. Dieses Verhältniß zu finden, ist die zweite Aufgabe. Endlich, die Umlaufszeit der Planeten ist verschieden; sie ist um so größer, je weiter die Planeten von der Sonne entfernt sind. Die Größe ihrer Umlaufszeiten ist bedingt durch die Größe ihrer Entfernungen. Zwischen beiden muß ein bestimmtes Verhältniß stattfinden. Die Frage ist: welches Verhältniß? Das ist die dritte Aufgabe. Wenn diese Aufgaben gelöst sind, wenn diese Gesetze einleuchten, so ist die Weltharmonie, welche einst die Pythagoräer gesucht haben, wirklich entdeckt in ihren wahren Figuren und Zahlen.

Diese Aufgaben löst, diese Entdeckungen macht Johann Keppler. Das erste von ihm gefundene Gesetz bestimmt die Gestalt der Planetenbahnen: diese Gestalt ist die Ellipse, in deren einem Brennpunkte das Centrum der Sonne liegt. Das zweite Gesetz bestimmt das Verhältniß der Räume und Zeiten in der Planetenbewegung. Die gerade Linie vom Mittelpunkt des Planeten zum Mittelpunkt der Sonne ist der Radius Vector: dieser beschreibt in gleichen Zeiten gleiche Flächen. Das dritte Gesetz bestimmt das Verhältniß der Umlaufszeit zur Entfernung: die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten sich wie die Würfel der mittleren Entfernungen.

So sind noch zwei Aufgaben übrig, um diese großen Entdeckungen abzuschließen und die Reformation der kosmographischen Weltanschauung zu vollenden. Was Kopernikus hypothetisch gesetzt hatte, die Bewegung der Erde, muß bewiesen, und was Keppler inductiv entdeckt hatte, muß aus einem Grundprincip abgeleitet oder deductiv dargethan werden. Die erste Aufgabe löst Galilei durch die von ihm entdeckten Gesetze der Fall- und Wurfbewegung, durch die Theorie der Schwere; die zweite Aufgabe löst Newton durch das Gesetz der allgemeinen Gravitation.

Alle diese astronomischen Entdeckungen nehmen ihren Ausgangspunkt in Kopernikus, wie die transatlantischen den ihrigen in Columbus. Diese beiden Männer haben die neue Weltanschauung begründet, der eine in Rücksicht des geographischen Gesichtskreises, der andere in Rücksicht des kosmographischen.

Mit dem Entdeckungsgeist geht der Erfindungsgeist Hand in Hand. Neue höchst wirkungsreiche Erfindungen werden gemacht, welche die großen Entdeckungen theils begleiten und unterstützen, theils durch dieselben gefordert werden und ihnen folgen. Die literarischen Entdeckungen, mit ihnen die Verbreitung neuer geistiger Bildungsmittel, sind bedingt durch die Erfindung der Buchdruckerkunst; die transatlantischen Entdeckungen durch den Compaß; die astronomischen Entdeckungen fordern in ihrem weiteren Verlauf neue Instrumente sowohl der Beobachtung als der Berechnung. Keine größere Erfindung für den beobachtenden Forschungsgeist als das Fernrohr. Und für die Berechnungen, welche die Wissenschaft braucht, sind drei Erfindungen, welche die Mathematik macht, von der größten Bedeutung. Es ist ein Mittel nöthig, um die großen Rechnungen zu vereinfachen und zu erleichtern: dieses Mittel bieten die Logarithmen. Es ist ein zweites nöthig, um geometrische Aufgaben durch Rechnung lösen zu können: dieses Mittel bietet die analytische Geometrie

in Descartes. Es ist ein drittes nöthig, um die Größenveränderung dem Calcül zu unterwerfen: dieses Mittel giebt die höhere Analysis oder die Unendlichkeitsrechnung in Leibnitz und Newton.

4. Das religiöse Bewußtsein.

Jene großen Umbildungen auf allen Gebieten der äußeren Weltanschauung würden nicht hinreichen, ein neues Lebensprincip in die Geschichte einzuführen, wenn nicht zugleich von Innen heraus das religiöse Bewußtsein, dieser tiefste Factor des Menschenlebens, sich gründlich erneute. Hier begegnet uns die reformatorische Bewegung im unmittelbaren Kampf mit der Glaubensherrschaft der Kirche.

Die im Mittelalter herrschende Form des religiösen Bewußtseins ist der Glaube an die Kirche, bedingt durch das Ansehen und die Macht der Kirche nicht bloß als der göttlichen Gnadenanstalt, sondern zugleich als der höchsten menschlichen Bildungsanstalt auf Erden. Sie hat die Völker des Abendlandes erzogen und darum mit Recht ihren Gehorsam gefordert und empfangen. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß im Verlauf der Entwickelung dieses natürliche Verhältniß ein unnatürliches wurde und der zur Selbständigkeit erwachte Geist sich dagegen erhob. Wir meinen den Geist, der zu dieser Erhebung getrieben wurde bloß durch *religiöse* Motive.

Der Glaube an die Kirche ist die Unterwerfung, welche glaubt und thut, was die Kirche vorschreibt. Es ist der Glaubensgehorsam, der sich in äußeren Werken, in kirchlichen Leistungen kundgiebt und erfüllt. Der Gehorsam hat kein anderes Zeichen, wodurch er sich bewähren kann, als das äußere Thun. Die Gläubigen sind hier zugleich die Hörigen. Die Kirche fordert das Werk, sie leisten es. Sie bezeugen ihren

Glauben an die Kirche indem sie ihr dienen. Die Werke, welche der Kirche gefallen, wirken rechtfertigend, und wenn sie mehr leisten als die Kirche fordert, sogar heiligend. Sobald das religiöse Bewußtsein in die Form des kirchlichen Glaubensgehorsams aufgeht, so ist die nothwendige Folge, daß es sich durch die kirchlichen Werke, die es thut, rechtfertigt oder für gerechtfertigt hält. Das Werk erwirbt die Sündenvergebung. Dieses Werk ist eine äußere Leistung, ein opus operatum, ein Opfer, welches der Kirche gebracht wird, gleichviel zunächst in welcher Gesinnung, denn die Kirche kann sich von den Gesinnungen des Einzelnen nicht abhängig machen. Warum sollte dieses Opfer nicht auch ein Theil des äußeren Besitzes, nicht das Stück Geld sein können, welches der Kirche gegeben wird, um von ihr die Sündenvergebung zu gewinnen? Kann man die Sündenschuld los werden durch ein äußeres kirchliches Werk, so kann dieses Werk auch eine kirchliche Abgabe sein, und der Ablaß erscheint als eine natürliche Folge der Rechtfertigung durch die Werke. Wir sehen hier ab sowohl von der dogmatischen Begründung des Ablasses durch den Schatz der verdienstlichen Werke, an welchem die Kirche überreich ist, als von dem Nutzen, den die Finanzpolitik der Kirche mit dem Ablaß verbindet.

Aber was in dem Zusammenhange der kirchlichen Vorstellungsweise als ein natürliches Ergebniß erscheint, das muß dem einfachen und unverdorbenen religiösen Sinn als die äußerste Unnatur und Verkehrung einleuchten. Das religiöse Bewußtsein fordert als Bedingung der Sündenvergebung die innere Umwandlung des Menschen, die sittliche Wiedergeburt. Die Kirche fordert als Bedingung der Sündenvergebung Geld! Das Ablaßsystem erleuchtet auf das grellste den ungeheuren Widerspruch, der hier entstanden ist zwischen Kirche und Religion. Gerade an diesem Punkte wird dem religiösen Bewußtsein dieser

Widerspruch fühlbar. Und darum erfolgt hier gegen das kirchliche System die religiöse Gegenwirkung. Es ist nicht zufällig, daß mit den Thesen gegen den Ablaß, die Luther an die Schloßkirche zu Wittenberg schlägt, die Reformation ihren Anfang nimmt. Es handelt sich schon um die Sache der Religion gegen die Kirche.

Was man in seinen Folgerungen angreift, muß man, durch den Zusammenhang der Dinge genöthigt, auch im Princip angreifen. Der Ablaß ist kein zufälliger Mißbrauch, sondern in dem System der römischen Kirche gegründet. Er ist eine Folge der Werkheiligkeit, wie diese eine nothwendige Folge der Glaubenshörigkeit, die selbst eine Folge ist der unbedingten kirchlichen Autorität. Daß Luther aus religiösen Motiven, d. h. um des menschlichen Seelenheils willen, den Ablaß bekämpft, nöthigt ihn weiter zu gehen, auch das Princip des Ablasses, die Werkheiligkeit, anzugreifen, auch das Princip der Werkheiligkeit, die Kirche selbst und deren Glaubensherrschaft, und damit zu enden, daß er der Kirche den Glaubensgehorsam kündigt und den Abfall erklärt.

Und aus dem, was Luther im Streit gegen die Kirche verneint, folgt das religiöse Princip, welches er der Kirche gegenüber bejaht und zum Hebel der Reformation macht. Es sind nicht die Werke, welche rechtfertigen. Kein menschliches Werk hat eine erlösende oder sündentilgende Kraft. Denn jedes Werk, es scheine noch so heilig, kann geschehen, ohne daß der Mensch im Innersten seines Wesens sich umwandelt und sittlich erneut, es kann geschehen als ein äußeres gesinnungsloses Thun, als ein bloßes opus operatum. Es ist als solches zur Seligkeit nichts nütze. Ich kann meinen Leib kasteien, meine Besitzthümer opfern, jede Art der Enthaltung mir auflegen, die äußerste Weltentsagung üben, alle kirchliche Werke auf's pünktlichste erfüllen, und bei alle dem doch innerlich bleiben, der ich bin. Alle diese Werke sind todt in Rücksicht der Seligkeit, sie

sind religiös werthlos. Das einzig Geltende ist die innere Erneuung des Menschen, die Wiedergeburt, welche im Glauben besteht. So bestimmt sich der reformatorische Satz: nur der Glaube macht selig. Dieser Glaube ist kein Werk, er gehört nicht zu den Dingen, die der Mensch machen kann, er ist kein Machwerk des Menschen, darum auch nicht willkürlich zu erzeugen, sondern bedingt unmittelbar durch die göttliche Gnade, die selbst nicht bedingt und gebunden ist durch die kirchlichen Satzungen.

So beruft sich gegenüber der Kirche die Religion auf ihre göttliche Abkunft, sie kehrt zu ihrer ursprünglichen Quelle zurück, die Reformation will den Christusglauben aus diesen ursprünglichen Bedingungen wiederherstellen. Zu dieser Wiederherstellung nimmt sie verschiedene Richtungen, die darin übereinstimmen, daß sie den Menschen unmittelbar abhängig sein lassen von der göttlichen Gnade. Sie will die Kirche ohne alle menschliche Satzungen, sie will die Glaubensgemeinschaft ohne alle kirchlich-hierarchische Formen, sie will in dieser Glaubensgemeinschaft die wirkliche Gottesherrschaft auf Erden, das theokratische Princip in seiner unbedingten Geltung. Die erste Richtung nimmt sie in Luther, die zweite in Zwingli, die dritte in Calvin. Der Augustinismus erhebt sich in diesen Reformatoren gegen die römische Kirche, am strengsten und folgerichtigsten, aber auch mit der größten Glaubenshärte, in Calvin. Die Prädestination gilt unbedingt, auch in Rücksicht der Sünde. Gilt sie auch in Rücksicht der ersten Sünde? Hier entsteht die Streitfrage zwischen den Supralapsariern und Infralapsariern. Von Neuem erwacht die Frage über das Verhältniß der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit. Hier entsteht der Streit zwischen Gomaristen und Arminianern, der die Niederlande beunruhigt und den Schauplatz bewegt, auf dem wir die ersten Entwicklungen der neuen Philosophie antreffen werden, selbst nicht unberührt von jenen theologischen Streitfragen.

Das reformatorische Princip, welches die kirchliche Werkheiligkeit verwirft. ist in seiner folgerichtigen Entwicklung doppelseitig. Es hat eine religiöse und eine weltliche Folge. Die erste ist die Rechtfertigung durch den Glauben vermöge der Gnade d. h. die Erneuerung der Religion aus ihrem (christlichen) Ursprunge. Die zweite ist eine durchgreifend befreiende Wirkung in Rücksicht des menschlichen Lebens. Wenn die kirchlichen Werke die Seligkeit nicht fördern, so folgt von selbst, daß ihre Unterlassung die Seligkeit auch nicht hindert. Wenn die Askese, das Cölibat, die freiwillige Armuth, der unbedingte Gehorsam, die Abwendung von der bürgerlichen und politischen Gemeinschaft das religiöse Leben nicht machen, so kann auch die natürliche Freude am Dasein, die Ehe, die Familie, die Erfüllung der bürgerlichen Aufgaben und Pflichten, die Theilnahme am Staat und den Geschäften der Welt als solche das religiöse Leben nicht beeinträchtigen; sie sind mit demselben vereinbar: es wird also von Seiten der Religion kein Zwang mehr geübt auf das weltliche Dasein des Menschen; der Mensch wird der Welt gegenüber innerlich frei und dazu berechtigt, seine Aufgaben selbstständig zu suchen und zu lösen. Hier begegnen einander der reformatorische Geist und der humanistische in einer Richtung, so wenig sie sonst in religiösen Dingen gemein haben.

In der Reformation des religiösen Bewußtseins liegt ein Motiv zur Selbsterneuerung des gesammten menschlichen Lebens, also auch des wissenschaftlichen Geistes. Die Philosophie muß diesem Zuge folgen. Und wie es mit dieser Selbsterneuerung gemeint ist, zeigt das religiöse Bewußtsein an seinem eigenen Vorbilde. Es gilt eine Erneuerung der Religion aus ihren ursprünglichen Bedingungen: dem menschlichen Erlösungsbedürfniß und der göttlichen Gnade. Ebenso gilt es eine Wiedererneuerung der Philosophie aus ihren ursprünglichen Bedingungen d. h. aus den natürlichen Erkenntnißquellen der menschlichen Vernunft,

unabhängig von allen geschichtlichen Voraussetzungen sowohl des Alterthums als des Mittelalters, unabhängig auch von allen Bedingungen, die nicht in ihr selbst d. h. in dem menschlichen Erkenntnißvermögen liegen. In einer solchen Selbsterneuerung besteht hier die reformatorische That. Sobald diese Aufgabe mit vollem Bewußtsein gefaßt, diese Selbständigkeit erklärt, die neue Erkenntniß in diesem Geiste versucht wird, beginnt das Zeitalter der neuen Philosophie.

XI.

Zeitalter und Entwicklungsgang der neuen Philosophie.

Dieses Zeitalter beginnt in dem ersten Drittel des siebzehnten Jahrhunderts und reicht herab bis auf unsere Tage. Zwischen dem Zeitpunkte, in welchem seine erste Richtung deutlich hervortritt, und dem Zeitpunkte, in welchem seine letzten Systeme ausgebildet vorliegen, sind etwa zwei Jahrhunderte verflossen. Der hauptsächliche Schauplatz, auf welchem diese Entwicklungen stattfinden, ist England, Frankreich, die Niederlande und Deutschland. Bei den Völkern dieser oceanischen Ländergebiete ist die Führung des philosophischen Geistes der neuen Zeit; sie ist seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ausschließlich bei den Deutschen.

Der innere Entwicklungsgang ist leicht und einfach zu überschauen. Die neue Philosophie sucht die Erkenntniß der Dinge lediglich aus den Bedingungen und Vermögen der menschlichen Vernunft. Sie beginnt in dem guten Glauben an die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß, in diesem Vertrauen auf die

menschliche Vernunft. Sie macht keine andere Voraussetzung als diese. Aber in eben diesem Punkte ist sie von einer Voraussetzung gehalten, die einem Glaubenssatz, einem Dogma gleichkömmt. Sie ist darum in ihrer Grundlage zunächst dogmatisch.

Da sie die Erkenntniß voraussetzt, so kann das Object, auf das sie unmittelbar sich richtet, nur die Welt als Natur sein, so wird sie sich die Aufgabe setzen müssen, aus der gegebenen Natur der Dinge Alles zu erklären, also auch den Geist und seine Thätigkeiten, also auch die Erkenntniß. Sie ist darum in ihrer Grundrichtung zunächst naturalistisch. Mit der dogmatischen Grundlage ist die naturalistische Grundrichtung nothwendig verbunden. Diese ist die natürliche Folge von jener. So ist das erste Zeitalter der neuen Philosophie in seinen entscheidenden Grundzügen dogmatisch und naturalistisch bestimmt.

Allein in dieser ersten Voraussetzung, mit der es beginnt, liegt zugleich die Nothwendigkeit, daß sich dieses Zeitalter in entgegengesetzten Richtungen entwickelt. Das Wesen der Dinge soll erkannt werden. Die wahre Erkenntniß kann nur eine sein, also auch nur eines das wahre Erkenntnißvermögen. Nun aber bietet die menschliche Vernunft zwei Vermögen dar, durch welche die Dinge vorgestellt werden: die Sinnlichkeit und der Verstand, das wahrnehmende und das rein denkende Vermögen. Von diesen beiden Vermögen ist jedes in der Natur der menschlichen Vernunft gegeben, also jedes ursprünglich berechtigt. Hier entsteht daher nothwendig ein Streit, der die Philosophie in entgegengesetzte Richtungen theilt, die beide getragen sind von der gemeinschaftlichen dogmatischen Grundlage und der gemeinschaftlichen naturalistischen Denkweise.

Die eine Richtung setzt die Sinnlichkeit voraus als das allein wahre Erkenntnißvermögen, sie erklärt: die sinnliche Erfahrung ist die allein wahre Erkenntniß. Die entgegengesetzte Richtung macht dieselbe Voraussetzung in Rücksicht des Verstandes,

sie erklärt: das Denken ist die allein wahre Erkenntniß. Die erste Erklärung, welche die Erfahrung zum Princip der Erkenntniß macht, ist empiristisch oder realistisch, wie jetzt dieser Ausdruck verstanden wird; die zweite ist rationalistisch oder idealistisch. Dort erscheint die wahre Vorstellung der Dinge nur möglich durch die Sinne, hier nur möglich durch die Begriffe. So entwickelt sich die dogmatische Philosophie von ihrem Ursprunge an in den beiden entgegengesetzten Richtungen des Realismus (Empirismus) und Idealismus (Rationalismus). Die erste Richtung entspringt in England und nimmt ihren Weg nach Frankreich, wo sie ihre äußersten Grenzen erreicht. Die zweite Richtung entspringt in Frankreich und nimmt ihren Weg durch die Niederlande nach Deutschland. Der Begründer der realistischen Philosophie ist der Engländer Franz Bacon von Verulam; der Begründer der entgegengesetzten idealistischen der Franzose René Descartes. Es ist leicht zu begreifen, mit welcher Nothwendigkeit sich die idealistische Richtung der realistischen entgegenstellt; das baconische Erkenntnißprincip fordert das cartesianische heraus. Es handelt sich um die wahre Vorstellung der Dinge. Die Dinge sollen vorgestellt werden, wie sie sind, unabhängig von der Art, wie wir sie wahrnehmen. In dieser Beschaffenheit aber, wie sie an sich sind, können die Dinge nicht sinnlich vorgestellt, sondern nur gedacht werden. Hier liegt der ursprüngliche Differenzpunkt zwischen Empirismus und Idealismus, zwischen Bacon und Descartes.

Die realistische Richtung der neuen Philosophie ist von Bacon eingeführt und durchgängig von ihm abhängig. Will man diese Abhängigkeit mit dem Wort Schule bezeichnen, dieses Wort im weitesten Umfange genommen, so läßt sich die Realphilosophie der neuen Zeit zusammenfassen unter dem Namen Bacon's und seiner Schule. Ich habe die baconische Philosophie und ihre Entwicklung in einem besonderen Buche dargestellt, auf

welches ich hier verweise, weil es zum Thema dieses Werks gehört.*

Die beiden entgegengesetzten Richtungen laufen zuletzt in einen Punkt zusammen, in dem sie sich nothwendig auflösen. Wenn nämlich die Erkenntniß aus der gegebenen Natur der Dinge hergeleitet werden soll, so muß sich zuletzt die Einsicht ergeben, daß sie aus diesen Bedingungen nicht hergeleitet werden kann, daß ihr unter der dogmatischen Voraussetzung die Thatsache der Erkenntniß unerklärlich erscheint, daß sie so gut als unmöglich ist, also auch die Philosophie selbst so gut als unmöglich. Die dogmatischen Richtungen münden beide in den Skepticismus, ähnlich wie die griechische Naturphilosophie in die Sophistik.** Diesen skeptischen Grenzpunkt bezeichnet der Schotte David Hume. Die Empiristen glauben an die Erkenntniß der Dinge durch die Erfahrung, die Idealisten glauben an diese Erkenntniß durch den Verstand. Nun handelt es sich in der Erkenntniß der Dinge um deren Zusammenhang, um deren Causalverknüpfung. Also gilt die Causalverknüpfung bei den Einen für erkennbar durch die sinnliche Erfahrung, bei den Andern für erkennbar durch den bloßen Verstand. Jene müssen die Causalität für einen Erfahrungsbegriff, diese für einen reinen Verstandsbegriff (angeborene Idee) halten. Wenn Hume nun zeigt, daß die Causalität keines von beiden ist, so hat er in ihrer Grundvoraussetzung beide Richtungen widerlegt.

Hier ist der Wendepunkt in der Entwicklung der neuen Philosophie. Die Thatsache der Erkenntniß ist unter der dogmatischen Voraussetzung nicht erklärt und nicht zu erklären. Es ist begreiflich und richtig, daß sie unter dieser Einsicht zunächst

* Meine Schrift: „Franz Bacon von Verulam. Das Zeitalter der Realphilosophie.“ (Leipzig, Brockhaus. 1856.)

** Siehe oben Seite 27 flgd.

verneint wird. Es ist nothwendig, daß von jetzt an die Thatsache der Erkenntniß das erste Problem der Philosophie bildet. Die neue Philosophie tritt mit dieser Einsicht in die Epoche der Selbsterkenntniß, ähnlich der sokratischen Epoche im Alterthum. Sie untersucht jetzt zuerst und vor Allem die Bedingungen der Erkenntniß; sie hört auf dogmatisch zu sein, sie wird kritisch. Sie richtet sich auf die Bedingungen, welche der Erkenntniß vorausgehen und dieselbe ermöglichen: auf die Bedingungen, unter denen alle Erkenntniß, mit dieser auch die erkennbare Welt steht. Sie wird in dieser Richtung transscendental. Diese Epoche, die größte die sie erlebt hat, macht die Philosophie in Immanuel Kant.

Wir können demnach die gesammte neuere Philosophie in diese beiden Zeitalter unterscheiden: das dogmatische und kritische oder, da Kant den Mittelpunkt bildet, das vorkantische und kantische. Seit der kritischen Epoche steht Kant an der Spitze der Philosophie; der ganze folgende Entwicklungsgang, der diesem Jahrhundert angehört, ist durchaus von Kant abhängig entweder in unmittelbarer oder mittelbarer Weise, und philosophische Erscheinungen, die nichts von dieser Abhängigkeit haben, gehören auch nicht in diesen Entwicklungsgang, in die wirklich problemlösende Philosophie unserer Zeit. Darum können wir das zweite Zeitalter der neueren Philosophie unter dem Namen Kant und seine Schule zusammenfassen, das Wort Schule ebenfalls in weitem Sinne genommen.*

Wir haben zunächst das dogmatische Zeitalter vor uns in seiner idealistischen Ausbildung oder, was dasselbe heißt, in seinen metaphysischen Systemen. Und hier unterscheiden wir naturgemäßer Weise zwei Abschnitte: das Zeitalter der Begründung und

* Vgl. Meine akademischen Reden. (Cotta. 1862.) II. Die beiden kantischen Schulen in Jena.

folgerichtigen Ausprägung der rein dogmatischen Philosophie und das Zeitalter des Uebergangs und der Annäherung zur kritischen. Das erste gehört dem siebzehnten Jahrhundert, das zweite dem achtzehnten auf Seite des deutschen Geistes. Die Herrschaft des ersten Zeitalters ist bei Descartes, die des folgenden bei Leibnitz. Wir nennen, um die erleuchtenden Geister an die Spitze zu stellen, das Zeitalter der Begründung „Descartes und seine Schule", das des Uebergangs „Leibnitz und seine Schule".

Es ist nicht nöthig, daß ich von neuem hinzufüge, wie hier das Wort Schule nicht die Schülerschaft im engen Sinn, nicht die Secte, sondern den Geist bedeutet, der seine Richtung empfängt, wenn er sie auch noch so selbständig fortbildet, vielleicht gegen den Meister selbst. In diesem Sinne ist auch Spinoza ein Schüler Descartes', dessen Richtung er aufnimmt, während Descartes diese seine Richtung begründet und die Bahn bricht, auf der die Andern ihm nachfolgen oder fortschreiten.

Und so wäre unsere Einleitung an den Punkt gekommen, wo unmittelbar der Gegenstand selbst beginnt. Wir stehen dicht an der Schwelle unseres Themas, dessen erste Aufgabe heißt: „Descartes und seine Schule".

Erstes Buch.

Descartes' Leben
und die Entstehung seiner Lehre.

Erstes Capitel.

Descartes' Persönlichkeit.

1. Die Philosophie als freie Beschäftigung.

Unter den Philosophen der neueren Zeit, welche den Gang der Philosophie bestimmt haben, findet sich in der äußern Form und Richtung ihrer Lebensläufe ein hervorspringender Gegensatz, der die erste Reihe derselben von der zweiten auffallend genug unterscheidet. Bei den Männern der ersten Reihe, welche die neue Philosophie begründen und in der dogmatischen Richtung auf ihren Höhepunkt führen, ich nenne die Namen Bacon, Descartes, Spinoza, Leibnitz, ist die Philosophie keine Amtsthätigkeit, sondern die Sache einer völlig freien und unabhängigen Muße. Sie ist hier nicht, was sie bei den Scholastikern gewesen war und seit Wolf namentlich bei den deutschen Philosophen wieder wird, ein »munus professorium«, um mit dem baconischen Ausdruck zu reden, ein Geschäft, ein öffentliches Lehramt, eine akademische Profession. Es ist nicht zufällig, sondern liegt in der Natur dieser neu begründeten Philosophie und in dem Charakter dieser ersten Philosophen der neuen Zeit, daß sie dem Schulamt aus dem Wege gehen und das Bedürfniß haben, mit sich selbst in der Ausbildung einer neuen Welterkenntniß in's Reine zu kommen. Entweder sie suchen daneben auf dem Schauplatz der großen Welt andere Lebensziele, die zugleich den Ehrgeiz und den Weltdurst mehr befriedigen als ein Lehramt, oder sie

widmen ihr ganzes Leben ausschließlich dem stillen Dienste der Wahrheit. So werden diese Philosophen entweder Weltmänner, wie Bacon und Leibnitz, oder Einsiedler, wie Descartes und Spinoza.

2. Das einsiedlerische und weltmännische Leben.

Indessen ist in Rücksicht der Lebensformen und der Charakterart wiederum der Gegensatz zwischen Descartes und Spinoza so groß, daß wir diese Zusammenstellung sogleich durch die Unterscheidung berichtigen wollen. Unterscheiden wir nämlich das weltmännische Leben und Treiben von dem einsiedlerischen, sich selbst überlassenen Nachdenken, welches das ganze Leben in die Privatmuße zurückzieht, so hat auf den ersten Anblick Descartes in sprechender Weise die Züge von beiden. Mit Bacon und Leibnitz verglichen ist er der Eremit der Philosophie, der aus innerster Neigung den Glanz und die Pflichten einer Weltstellung verschmäht, in dem das Bedürfniß nach Erkenntniß der Wahrheit so mächtig ist, daß jeder Ehrgeiz dagegen verstummt, sogar der wissenschaftliche, sich als Philosoph einen Namen in der Welt zu machen; er durfte das von ihm selbst entworfene Gemälde seines der Wissenschaft gewidmeten Lebens mit der Erklärung schließen: „ich habe gar keine Lust, in der Welt angesehen zu sein, und ich werde mich denen, durch deren Gunst ich ungestört meine Muße genieße, stets für verpflichteter halten, als ich es denen wäre, die mir die ehrenvollsten Aemter der Erde anböten." Das ist seine Aehnlichkeit mit Spinoza. Doch mit diesem verglichen, erscheint dem armen, ausgestoßenen, in seiner Einsamkeit dem Weltleben fremden und davon unberührten Juden gegenüber Descartes als der vornehme und reiche Weltmann, den Geburt und Stand in die Gesellschaft der Großen einführen, auf kurze Zeit in die Genüsse dieser Welt

hineinziehen, für immer in den Sitten derselben einheimisch machen, der darum geflissentlich die äußere Uebereinstimmung mit der Welt, in der er lebt, festhält, jeden Kampf mit diesem Weltzustande grundsätzlich vermeidet, bisweilen ängstlich flieht, Kämpfe, welche Spinoza zwar nicht sucht, aber hinnimmt und muthig erträgt; endlich, der reich genug ist, um seinen brennenden Durst nach Welt und Erfahrung zu befriedigen in einem vielbewegten Leben, in großen und mannigfaltigen Reisen. In Spinoza's Leben hat die Periode gefehlt, die wir mit einem classischen und vielgebrauchten Ausdruck die Wanderjahre nennen. Das Leben Descartes' hat diese Wanderjahre in großartigem Umfange und in buchstäblichem Sinn gehabt. In diesem Leben vereinigen oder treffen sich beide Züge: der weltmännische, der das Leben in den verschiedensten Formen aufsucht, kennen lernt, theilt, Welterfahrungen einsammelt, und der ganz in sich gekehrte, einsiedlerische des Philosophen. In der Lehre Descartes' liegen die Keime beisammen, aus denen nacheinander die Systeme von Spinoza und Leibnitz hervorgehen, und in dem Charakter Descartes' sind die Züge vereinigt, von denen der eine in dem einsamen, dem philosophischen Nachdenken in freiwilliger Muße ganz hingegebenen Spinoza, der andere in dem vielgeschäftigen, in allen möglichen Weltstellungen gerechten, in die verzweigteste Thätigkeit behaglich eingelebten Leibnitz sich wie in einem wohlgetroffenen Abbilde ausdrückt.

3. Wahrheitsbedürfniß und Welterkenntniß.

Doch sind diese beiden Züge in dem Leben und Charakter Descartes' so vereinigt, daß sich der weltmännische dem einsiedlerischen unterordnet, daß der Zug nach klarer und deutlicher Erkenntniß den Grundton des ganzen Lebens bildet, daß auch der Durst nach Welt und Erfahrung diesem Bedürfnisse dient;

es ist das Wahrheitsbedürfniß selbst, welches Descartes, in die Zerstreuungen des Weltlebens hineintreibt und einen fast abenteuerlichen Lebensgang machen läßt, er will die Natur der Dinge und Menschen, so mannigfaltig sie ist, erfahren, um sie kennen zu lernen; er will sie kennen lernen, um darüber nachzudenken, um für seinen Drang nach Erkenntniß so vielen Stoff, so viele Aufgaben zu sammeln; es ist endlich dieser contemplative Grundzug, in welchem sein ganzes Dasein wurzelt, der sich in dem Weltleben nicht befriedigt, dasselbe, nachdem es durchgemacht worden, verläßt, und in der tiefsten Einsamkeit, in der gesammelten, durch nichts gestörten Muße des Denkers reine wahre und dauernde Lebensform findet. In diesem Grundzuge seiner Natur ist Descartes offenbar Spinoza vergleichbarer, als Bacon und Leibnitz. Er lebt nur sich selbst, seiner eigenen Entwicklung und Selbstbildung. Dieses Selbst in ihm, dieses reinste Motiv seines Daseins, ist der Wille zur Erkenntniß, der leidenschaftliche Durst nach Wahrheit. Alle äußeren Kämpfe hat er, so viel als möglich, sich zu ersparen gesucht, sowohl aus Gewohnheit als aus Grundsatz. Diese Kämpfe ganz zu vermeiden, hat er nicht vermocht; gesucht hat er sie nie. Man würde diese Scheu in Descartes nicht richtig beurtheilen, wollte man sie bloß als das Zeichen einer etwas furchtsamen Natur oder als die Haltung eines vornehmen Mannes ansehen, der den Bruch mit den bestehenden Mächten der menschlichen Gesellschaft sorgfältig vermeidet. Er wußte, warum er sich der Welt gegenüber so friedlich als möglich verhielt; diese Haltung war bei ihm durchdachte Methode und ein sehr besonnener Grundsatz. Sie war noch mehr als das. Die Unruhe seines Geistes war so groß, daß er der äußeren Ruhe bedurfte und sie um nichts preisgeben wollte. Und in diesem Sinn bildet dieser conservative Zug in Descartes einen nothwendigen Bestandtheil seiner Sinnesart.

4. Persönliche Wahrhaftigkeit und innere Kämpfe.

Von den inneren Kämpfen, welche die größten und schwierigsten sind, hat er sich keinen erspart. Wenn man aus der Wahrheit eine Pflicht macht, so ist diese Pflicht jeder zuerst sich selbst schuldig. Wahr gegen sich sein, ist das Erste und die Grundbedingung aller menschlichen Wahrhaftigkeit. Was hilft alle Wahrheit gegen die Welt bei Einem, der sich selbst täuscht und über sich selbst? So Viele giebt es, die sich der größten Wahrheit und Aufrichtigkeit gegen Andere rühmen und in und über sich selbst in der größten Verblendung leben, bei denen deßhalb die Wahrhaftigkeit keine andere Früchte trägt, als die Täuschung und Selbstverblendung zu bestärken, d. h. den Zustand der Lüge zu vergrößern. Das ist von allen Täuschungen die schlimmste und häufigste. Und vor dieser Selbsttäuschung, als dem verderblichsten Feinde der Wahrheit, wollte Descartes sich schützen durch die gründlichste Selbstprüfung und den kühnsten Zweifel. Das ist der Feind, mit dem er kämpft und den er nicht losläßt, bis er gewiß ist, ihn besiegt zu haben. Und in diesem Ringen nach Wahrheit, in diesem Kampf gegen die Selbsttäuschung, war Descartes einer der furchtlosesten und größten Denker der Welt. Ein Blick in diese inneren Kämpfe die einige seiner Schriften ganz so schildern, wie er sie erlebt hat, ein Blick genügt, um den Mann zu erkennen, den die oberflächliche, bloß nach der Außenseite gerichtete Vorstellung so wenig durchdringt und so falsch und unkundig beurtheilt. Wenigstens wüßte ich keine philosophische Schriften, in denen das Ringen nach Wahrheit lebendiger, persönlicher, ergreifender geschildert ist, als Descartes' Schrift von der Methode und seine ersten Meditationen. Eine poetische Schrift wüßte ich wohl, in der dieses Ringen nach Wahrheit, dieser Ueberdruß an der Büchergelehrsamkeit, dieser Zweifel an allem Gelernten, dieser

Widerwille gegen das Belehren und Bessern, dieser Durst nach Welt und Leben, diese Sehnsucht nach einer geistigen Selbsterneuerung von Grund aus, eben so gewaltig, persönlich, unwiderstehlich hervortritt und oft wörtlich an die Bekenntnisse Descartes' erinnert: die ersten Monologe des goethe'schen Faust! Die Gestalt ist uns durch die mächtige Dichtung so nahe gerückt, daß wir Deutsche gewöhnt sind, uns an dieser Figur wie an einem menschlichen Typus zu orientiren. Heben wir aus dem poetischen Bilde den philosophischen Zug hervor, aus diesem Faust den tiefsinnigen Grübler und Denker, der nach Erkenntniß ringt, in einen Strudel von Zweifeln geräth, die Wahrheit fortan nur in sich selbst und in dem Buche der Welt aufsuchen will, aus dem Studirzimmer in die weite Welt flieht, die er hastig und abenteuerlich durchstreift, ohne von ihr gefesselt zu werden; suchen wir zu diesem Bilde in der Wirklichkeit einen Menschen, der diese Züge in sich erlebt, einen Philosophen, der solche Kämpfe und Wandlungen durchgemacht hat, so ist es in der Nähe jenes Zeitalters selbst, welches die Faustsage erzeugt hat, das Leben Descartes', bei dem wir uns jener Aehnlichkeit am meisten und am deutlichsten bewußt werden.

Doch entwerfen wir von diesem Leben selbst ein geschichtlich treues Abbild, so genau wir es geben können.*

---

* Unter den Schriften Descartes' selbst ist für die Kenntniß seines inneren Lebens und seiner Entwicklung die wichtigste sein Discours de la méthode. S. meine Uebersetzung von René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philos. (1863). Für seine äußere Lebensgeschichte: la vie de M. Descartes par A. Baillet (Paris 1691). Von demselben Verfasser dasselbe Werk im Auszuge: la vie de M. Descartes, réduite en abregé (Paris 1693). Eloge de René Descartes par Thomas (1765). Die darauf bezüglichen Anmerkungen in dem von Cousin in seiner Gesammtausgabe der Werke Descartes' gemachten Auszuge: notes sur l'éloge de Descartes. Th. I. (1824).

Zweites Capitel.

Erziehung.

1. Haus und Familie. La Haye.

Unser Philosoph stammt aus einem altfranzösischen, vornehmen und begüterten Geschlecht der Touraine; der Name hieß in der alten Schreibart Des Quartes, im 14. Jahrhundert findet er sich in der lateinischen Form De Quartis. Die vornehme Geburt gewährte damals den Zutritt zu den höchsten öffentlichen Aemtern, und in solchen Aemtern, besonders militärischen und kirchlichen, haben sich einige dieses Namens ausgezeichnet. Neben der Armee und Kirche boten die obersten Gerichtshöfe Frankreichs, die Parlamente, einen der vornehmen Geburt angemessenen Schauplatz öffentlicher Thätigkeit, und die Parlamentsräthe bildeten eine besondere Classe der französischen Nobilität, einen Amtsadel, der vermöge seiner Stellung der unabhängigste war. Einer der Descartes war Erzbischof von Tours; der Großvater des unsrigen kämpfte gegen die Hugenotten; sein Vater, Joachim Descartes, nahm die Robe und wurde Parlamentsrath in Rennes. Die Familientraditionen waren nicht dazu angethan, einen Philosophen zu erziehen, geschweige einen Reformator der Philosophie, einen Erneuerer der Wissenschaft; sie waren vielmehr geeignet, die Laufbahnen der Descartes in den geläufigen und bequemen Gleisen des loyalen Adels zu halten und den Neuerungen der Zeit abgeneigt zu machen. Auch ist dieser

Familiengeist in dem Leben unseres Philosophen nicht ohne Einfluß geblieben. Er hat gemacht, daß Descartes bei aller Geistesfreiheit, die er in der Wissenschaft wie im Leben bedurfte und forderte, bei der gründlichsten Reform des Denkens, die von ihm ausging, nicht bloß aus Grundsatz, sondern von Haus aus jeder gewaltsamen und willkürlichen Reform des öffentlichen Lebens, jeder Art des Umsturzes in Kirche und Staat vollkommen und innerlichst abgeneigt war, daß er in dieser Rücksicht nie aufhörte, ein altfranzösischer Edelmann von conservativem Schlage zu sein; auf der andern Seite hat dieser Familiengeist nicht hindern können, daß Descartes bei seinem wissenschaftlichen, von allen öffentlichen Aemtern entfernten Lebensgange seiner Familie mehr und mehr entfremdet wurde, daß namentlich sein älterer Bruder auf ihn, der in seinen Augen Nichts war, geringschätzend herabsah, selbst dann, als dieser jüngere Bruder den Namen Descartes bereits weltberühmt gemacht hatte. Zu seinem Vater, der den wissenschaftlichen Trieb schon in dem Kinde erkannte und gepflegt wissen wollte, ist das Verhältniß stets das zärtlichste geblieben.

Die Güter der Familie, auf denen sich der Vater Descartes' während der Parlamentsferien wechselweise aufhielt, waren in der Südtouraine und in Poitou, ich nenne besonders die Ortschaften La Haye, die zum Theil den Descartes gehörte, und Perron. In La Haye wurde René Descartes als das dritte Kind erster Ehe den letzten März 1596 geboren. Die Mutter starb einige Tage nach der Geburt an einem Brustleiden, das sie, wie es schien, auf den Sohn vererbt hatte. Das blasse Aussehen des Kindes, der schwächliche Körperbau und ein trockener Husten gaben nach dem Urtheile des Arztes gar keine Hoffnung auf eine längere Lebensdauer. Daß dennoch das Kind am Leben erhalten wurde, ist das Verdienst seiner Amme gewesen, der Descartes auch stets ein dankbares Andenken

bewiesen. Zum Unterschiede von seinem Bruder wurde er nach dem Familiengute Perron genannt, so daß er den Namen führte „René Descartes Seigneur du Perron". Diesen Namen behielt er innerhalb der Familie, er hieß hier schlechtweg „Perron"; in der Welt hat er sich René Descartes genannt, und in der gelehrten Welt latinisirte sich dieser Name in „Renatus Cartesius."

Zart von Gesundheit, schwach und klein von Körperbau ist Descartes stets geblieben, und es war gewiß wohlgethan, daß er sich später in der Wahl seines Aufenthaltes auch durch die Rücksicht auf das Klima mitbestimmen ließ; sein Tod wurde vor der Zeit dadurch herbeigeführt, daß er diese Rücksicht vergaß oder nach den Verhältnissen, in die er sich begeben, nicht nehmen konnte. Sein Körper bedurfte als Kind der größten Schonung, jede geistige Anstrengung mußte ferngehalten, das Lernen durfte nur als Spiel getrieben werden, aber schon in dem Kinde regte sich der wißbegierige Drang so mächtig und auffallend, daß der Vater scherzweise von dem kleinen René sagte: „mein Philosoph". So blieb Jahre lang das geistige, außerordentlich früh rege Bedürfniß des Kindes um der Gesundheit willen unbefriedigt und steigerte während dieser Zeit seine Fähigkeit. Man konnte voraussehen, daß dieses Kind außerordentlich schnelle Fortschritte machen werde, sobald die Stunde des Lernens ernstlich gekommen. Er war acht Jahre alt, als er kräftig genug schien, um schulmäßig erzogen und unterrichtet zu werden.

2. Die Schule von La Flèche.

Gerade damals erhob sich in Frankreich eine Schule, die mit dem größten Ansehen auftrat und alle Bedingungen hatte, um den Bildungsbedürfnissen einer vornehmen Familie von alter Art zu entsprechen. Heinrich IV. hatte sein Hugenottenthum dem Königthum geopfert, er hatte als König durch das Edict von

Nantes den Hugenotten gerecht werden und Frankreich den Religionsfrieden sichern wollen; jetzt wollte er sich als der „allerchristlichste König“ auch den Jesuiten günstig zeigen. Er beschloß eine Schule zu gründen, welche die erste Bildungsanstalt des französischen Adels werden sollte. Jesuiten sollten die Lehrer, hundert französische Edelleute die Zöglinge sein. Mit dem Anfange des Jahres 1604 trat diese Schule in's Leben zu La Flèche in Anjou. Der König hatte mit dieser Anstalt seinen Namen verbunden, er wollte sie mit aller Pracht eines königlichen Ansehens ausstatten; zum Zeichen, wie werth er sie hielt, hatte er sogar verordnet, daß hier sein Herz bestattet werden sollte. Leider wurde dieses Herz zu früh für Frankreich und La Flèche an dieser Stätte begraben. Der Tod des Königs unterbrach und hemmte die Entwicklung der Anstalt; sie blieb ein gewöhnliches Jesuitencollegium, aber in diesem Range galt sie als die erste Schule des damaligen Frankreichs.

Descartes wurde im Jahre der Gründung ihr Zögling. Acht und ein halbes Jahr (1604—1612) hat er hier zugebracht und die Schulwissenschaften in dieser Zeit so gründlich erlernt, daß er sie nicht bloß durchgemacht, sondern vollkommen ausgelebt hatte, als er in seinem siebenzehnten Jahre die Schule verließ. Der Rector des Collegiums, Pater Charlet, war dem Hause Descartes verwandt und nahm sich mit besonderer Sorgfalt und Liebe des schutzbefohlenen Zöglings an, der, was bei genialen Knaben selten der Fall ist, durch Gehorsam, Pflichttreue und Lernbegierde sehr bald ein wirklicher Musterschüler wurde. Charlet übergab den Knaben der speciellen Aufsicht und Fürsorge des Pater Dinet, der nachmals Ordensprovincial und Beichtvater der Könige Ludwig XIII. und XIV. wurde. An das Ansehen dieses ihm günstig gesinnten Mannes wendete sich Descartes, als ihn in den Zeiten seiner wissenschaftlichen Kämpfe der Jesuit Bourdin auf eine gehässige Weise angriff. In einem

der ältern und schon vorgerückten Schüler der Anstalt machte Descartes die erste Bekanntschaft eines seiner späteren treuesten und bewährtesten Freunde, des nachmaligen Franciskanerpaters Marin Mersenne, den er nach seinen Lehrjahren zu guter Stunde in Paris wiedertraf und mit dem er eine vertraute, lebenslängliche Freundschaft schloß. Ich nenne diesen Namen hier zum erstenmal, der in dem Freundeskreise des Philosophen gewiß die erste Stelle behauptet. Als die neue Lehre sich in der wissenschaftlichen Welt auszubreiten anfing und eine Menge Einwände zu erfahren, Aufklärungen zu geben hatte, machte Mersenne, der in der Hauptstadt Frankreichs war, während Descartes in der verborgensten Einsamkeit lebte, gleichsam den wissenschaftlichen Agenten und Geschäftsführer seines Freundes. Man nannte ihn nicht übel den Residenten Descartes' in Paris und den Decan der Cartesianer. Als sie sich in La Flèche trafen, war der acht Jahre ältere Mersenne schon in den letzten Stadien der Schullaufbahn, während Descartes sich noch in den ersten befand; jener war, um nach dem Maßstab der Jesuitenschule zu reden, schon in der Philosophie, als dieser mit der Grammatik begann. Die größte Begebenheit, die Descartes während seiner Schulzeit erlebte, war die Ermordung Heinrich IV., er war mit in dem Trauerzuge, der am 4. Juni 1610 höchst feierlich das Herz des Königs in der Kirche von La Flèche zu Grabe trug.

3. Die Schulstudien. Philosophie und Mathematik.

Die Schulstudien begannen mit den alten Sprachen, die Descartes mit Leichtigkeit lernte und deren Dichter er nicht bloß zu lesen, sondern schon zu genießen verstand; dann folgten die philosophischen Fächer in der Reihenfolge der Logik, Moral, Physik, Metaphysik. Es war die Zeit, wo sich der Knabe zum Jüngling entfaltete und sein geistiges Selbstgefühl sich mächtig

zu regen anfing, als er mit den philosophischen Disciplinen bekannt wurde (die Jahre 1610 und 1611). Diese Fächer hatten den großen Einfluß, daß sie seinen Wissensdurst gar nicht befriedigten, sein Urtheil herausforderten, seine Kritik gegen sich aufbrachten und den ersten Anlaß zu den Zweifeln gaben, mit welchen Descartes sich von der Schule und dem scholastischen Zustande der Wissenschaft endlich lossagte. Zuletzt kam die Mathematik, die seinen wißbegierigen Geist ganz einnahm und unter allen Wissenschaften der Schule die einzige war, die ihn erfüllte und zur Fortbildung reizte. Dieser Zug erleuchtet uns seine wissenschaftliche Geistesart. Es war ihm gar nicht um Vielwisserei, sondern lediglich um die Sicherheit, Klarheit, Deutlichkeit des Wissens d. h. um wirkliche Erkenntniß zu thun, nicht um die bunte Menge der Objecte, sondern um die Art der Erkenntniß. Sein Wissensdurst war gar nicht zur Polyhistorie angelegt, sondern er war durchaus philosophisch. Was er suchte waren nicht Kenntnisse, diese oder jene, sondern Wahrheit. Und die Wahrheit findet er nur in der Evidenz der Einsicht, in der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung, in der einleuchtenden Folge und Ordnung der Gedanken. Diese Evidenz aber begegnet ihm unter allen Wissenschaften, womit die Schule ihn vertraut macht, allein in den mathematischen. Darum ergreift und befriedigt ihn diese Wissenschaft vor allen anderen. Sie macht ihm an ihrem eigenen Beispiel klar, was Wissen heißt und worin sich die wahre Erkenntniß von der falschen unterscheidet; sie zeigt ihm die Richtschnur, welche das Denken zu nehmen hat, um die Wahrheit zu finden. So wird schon dem Geiste des Schülers die Mathematik bedeutend, nicht bloß durch ihre Aufgaben, die ihn lebhaft beschäftigen, sondern vor Allem durch ihre Methode. Nach dem Vorbilde dieser Methode beurtheilt er die Wissenschaft überhaupt; und in demselben Maße, als sich sein Geist an die Klarheit und Deutlichkeit der

Vorstellungen, an den erfinderischen Gedankengang der Mathematik gewöhnt, fällt ihm das Gegentheil darin in den übrigen Wissenschaften auf, in der Syllogistik der Mangel eines erfinderischen und entdeckenden Denkens, in der Moral die Unfruchtbarkeit der Theorien, in der Physik und Metaphysik die unklaren, dunkeln, schwankenden Vorstellungen, aus denen die Lehrgebäude bestehen auf den unsichersten Grundlagen. Man sieht, daß dieser Geist nicht etwa an der Mathematik haften bleibt, als an dieser besonderen Wissenschaft, die seiner Begabung am meisten entspricht, sondern daß er sich an ihr orientirt, bildet, zu einem freien und großen Umblick erhebt über das menschliche Wissen als solches. Die Mathematik wird ihm der Probirstein, an dem er jede Erkenntniß prüft und deren Aechtheit beurtheilt; sie erweckt in ihm den philosophischen Geist, der nach der Art seines Erkenntnißbedürfnisses in der Mathematik seine erste Befriedigung findet und hier seine ersten Früchte trägt. Die Vorliebe für die Mathematik ist in Descartes der erste, sehr bedeutsame Zug des methodischen Denkers; die Abneigung gegen die Schulphilosophie der erste Zug des skeptischen. Und so reift schon in dem Schüler die Aufgabe, der Descartes sein ganzes Leben gewidmet hat; er geht schon hier in die Richtung ein, deren Ziel kein anderes ist, als die gründliche Reformation der Wissenschaften durch eine neue Methode nach dem Vorbilde der Mathematik. Zunächst liegt das Ziel noch fern und dunkel vor ihm, aber die Richtung ist ihm klar, daß der einzige Weg zur Wahrheit die richtige Methode des Denkens sei, daß diese Methode gefunden oder, was dasselbe heißt, daß der Geist der Mathematik fruchtbar gemacht werden müsse auf dem Gebiete der Philosophie.

Die Methode, welcher Descartes nachgeht und die er der Philosophie zuführen möchte, ist nicht die Kunst einer schulgerechten Darstellung, eine solche Kunst besitzt schon die Syllogistik;

es soll nicht Bekanntes dargestellt, sondern Unbekanntes gefunden, aus Bekanntem hergeleitet und methodisch entwickelt werden. Darum interessirt ihn in der Mathematik weniger das Beweisen der Sätze als das Lösen der Aufgaben, die Analysis und die Algebra. In einer Schulstunde, wo die gewöhnliche Analysis vorgetragen wurde, soll es ihm aufgegangen sein, daß diese Analysis nichts anderes als Algebra sei, daß die Algebra den Schlüssel enthalte zur Lösung geometrischer Aufgaben, daß die Größen der Geometrie durch Gleichungen ausgedrückt, also arithmetisch aufgelöst werden können. Damit war der erste, höchst fruchtbare Gedanke zu einer neuen Wissenschaft gefaßt, der analytischen Geometrie, deren Begründer Descartes wird. Diese große Erfindung ist die erste Frucht seines methodischen Denkens. Er bemächtigt sich der Mathematik von Seiten der Methode, ergreift sie als ein Instrument zur Lösung von Aufgaben und weiß dieses Instrument auf eine neue, zu den schwierigsten Lösungen geschickte Weise zu handhaben. So wird die Mathematik von ihren Meistern betrieben, und Descartes ist im Begriff, ein solcher Meister zu werden, während er noch Schüler heißt. Fortwährend beschäftigt er sich im Stillen mit mathematischen Problemen, die er sich aufwirft und vermöge seiner Methode löst. Nichts ist ihm angenehmer als diese einsamen Meditationen, welche die Schonung begünstigt, die man seinem Gesundheitszustande gewährt. Er darf des Morgens später aufstehen, als nach den Vorschriften der Schulordnung die übrigen Zöglinge; in diesen Frühstunden, die er im Bett zubringt, verkehrt er am ungestörtesten und lebhaftesten mit seinen Gedanken, es sind die Stunden seiner freiesten und fruchtbarsten Muße, er gewöhnt sich so sehr an diese eigenthümliche Art des Arbeitens, daß er sie beibehält, und es heißt, daß er in diesen Morgenstunden seine besten Gedanken gehabt habe.

4. Die Frucht der Schulzeit.

Hören wir, wie Descartes selbst die Geistesverfassung schildert, worin er sich am Ende seiner Schullaufbahn befand. „Von Kindheit an," sagt er im Rückblick auf jene Zeit, „bin ich für die Wissenschaften erzogen worden, und da man mich glauben machte, daß durch sie eine klare und sichere Erkenntniß alles dessen, was dem Leben fromme, zu erreichen sei, so hatte ich eine außerordentlich große Begierde, sie zu erlernen. Doch wie ich den ganzen Studiengang beendet hatte, an dessen Ziel man gewöhnlich in die Reihe der Gelehrten aufgenommen wird, änderte ich vollständig meine Ansicht, denn ich befand mich in einem Gedränge so vieler Zweifel und Irrthümer, daß ich von meiner Lernbegierde keinen andern Nutzen gehabt zu haben schien, als daß ich mehr und mehr meine Unwissenheit entdeckt hatte. Und ich war doch in einer der berühmtesten Schulen Europas, wo es nach meiner Meinung, wenn irgend wo auf der Erde, gelehrte Männer geben mußte. Ich hatte dort Alles gelernt, was die Uebrigen dort lernten, und da mein Wissensdurst weiter ging als die Wissenschaften, die man uns lehrte, so hatte ich alle Bücher, so viel ich deren habhaft werden konnte, durchlaufen, die von den anerkannt merkwürdigsten und seltensten Wissenschaften handelten. Dabei wußte ich, wie die Andern von mir urtheilten, und ich sah, daß man mich nicht für weniger hielt als meine Mitschüler, obwohl unter diesen einige dazu bestimmt waren, an die Stelle unserer Lehrer zu treten. Endlich schien mir unser Jahrhundert ebenso reich und fruchtbar an guten Köpfen, als irgend ein früheres. So nahm ich mir die Freiheit, alle Andern nach mir zu beurtheilen und zu meinen, daß es keine Wissenschaft in der Welt gebe, die so wäre, als man mich ehedem hatte hoffen lassen." Er läßt in dieser Rückschau seines Lebens die Schulwissenschaften noch einmal

an sich vorübergehen, die alten Sprachen, Beredsamkeit, Poesie, Mathematik, Moral, Philosophie; er hebt hervor, wie er zwar in jeder etwas Nützliches, aber in keiner, ausgenommen die Mathematik, Wissenschaft im strengen Sinn gefunden, wie ihm auch die vorhandene Mathematik beschränkt und unphilosophisch, die Schulphilosophie durchgängig unsicher und zweifelhaft erschienen. „Deßhalb," so fährt er fort, „gab ich das Studium der Wissenschaften vollständig auf, sobald das Alter mir erlaubte, aus der untergebenen Stellung des Schülers herauszutreten. Ich wollte keine andere Wissenschaft mehr suchen, als die ich in mir selbst oder in dem großen Buche der Welt würde finden können, und so verwendete ich den Rest meiner Jugend auf Reisen, Höfe und Heere kennen zu lernen, mit Menschen von verschiedener Gemüthsart und Lebensstellung zu verkehren, mannigfaltige Erfahrungen einzusammeln, in den Lagen, in welche das Schicksal mich brachte, mich selbst zu erproben, und Alles, das sich mir darbot, so zu betrachten, daß ich einen Gewinn davon haben könnte." — „Und auf diese Weise befreite ich mich allmälig von vielen Irrthümern, die unser natürliches Licht verdunkeln und uns weniger fähig machen, auf die Vernunft zu hören. Nachdem ich einige Jahre darauf gewendet hatte, so in dem Buche der Welt zu studiren und bemüht zu sein, mir einige Erfahrung zu erwerben, entschloß ich mich eines Tages, ebenso in mir selbst zu studiren und alle Kräfte meines Geistes aufzubieten, um die Wege zu wählen, die ich nehmen mußte. Und dieß gelang mir, wie ich glaube, weit besser, als wenn ich mich nie von meinem Vaterlande und meinen Büchern entfernt hätte."

Drittes Capitel.

Eintritt in die Welt.

1. Schulbildung und Selbstbildung.

Im August des Jahres 1612 verläßt Decartes die Schule von La Flèche. Es ist eine vollkommen bewußte Lebensepoche, die in ihm vorgeht; er weiß, daß seine Lehrjahre vorüber sind, er entschließt sich aus innerstem Bedürfniß und mit der deutlichsten Absicht zu dem Leben der Wanderjahre. Er selbst verschreibt sich gleichsam als sein eigener Seelenarzt die Welt und die Welterfahrung als wohlthätiges Gegengift gegen den Bücherstaub der Schule. Sechszehn Jahre der ersten Jugend liegen hinter ihm; ebenso lange dauern die Wanderungen, die er beginnt, das Weltstudium, aus dem er in einer reiferen Lebensepoche wieder zurückkehren wird in sein innerstes Selbst.

Auf die Periode der Schulbildung folgt die Periode der Selbstbildung, einer Selbstbildung im buchstäblichen Verstande, die nichts von Außen empfangen und auf guten Glauben annehmen, sondern alles aus sich schöpfen, aus eigenem Denken ergründen, prüfen, entdecken will. Die Schulbildung ist ein vielköpfiges Aggregat, zusammengesetzt aus vielerlei Meinungen, die einen bunten Haufen ausmachen. Ihr fehlt die Methode, die innere Ordnung, die Einstimmigkeit; und dieser Mangel, einmal empfunden, erschüttert für immer den Glauben an die Ueberlieferungen der Schule. Die wahre Erkenntniß will, wie jedes

ächte, mit sich einstimmige Werk aus einem Stück sein, aus einem und demselben Geiste hervorgehen, sie will im strengsten Verstande selbst gedacht, selbst gefunden sein. Bei der größten Dankbarkeit und Pietät, die Descartes für seine Lehrer (sogar mit einer gewissen Vorliebe für die Jesuiten) stets bewahrt hat, wollte er von dem, was er geleistet, seiner Schulbildung nur das Geringste zu danken haben. Er würde, wie er sich gegen seine Freunde öfters äußerte, dasselbe geleistet, dieselben Schriften geschrieben haben, wenn er die gelehrte Erziehung, die sein Vater ihm geben lassen, ganz entbehrt hätte; ohne diese Erziehung würde er seine Werke nur französisch geschrieben haben statt lateinisch.

2. Ritterliche Uebungen in Rennes und erster Aufenthalt in Paris.

Von den ersten Zweifeln an dem vorhandenen Zustande der Wissenschaften bis zu der Entdeckung neuer und sicherer Grundlagen ist der Weg weit und die Ziele liegen noch in dunkler Ferne. Es ist ein Augenblick völliger Lebensungewißheit, in dem sich Descartes befindet. Der gelehrte Beruf zieht ihn nicht an, seines wissenschaftlichen Berufes ist er noch nicht sicher, er fühlt Talent in sich zum mechanischen Künstler, der Vater bestimmt ihn nach der Familiensitte zur militärischen Laufbahn, nachdem der ältere Bruder die gerichtliche ergriffen. Aber noch ist sein Körper nicht stark genug zum Kriegsdienst. So lebt Descartes die nächsten Jahre in einer den Wissenschaften abgekehrten Muße den ritterlichen Künsten und den gesellschaftlichen Zerstreuungen seines Standes. In Rennes, wo er im väterlichen Hause den Winter von 1612 zu 13 zubringt, übt er sich im Reiten und Fechten, um seinen Körper zu stärken und sich für die militärische Laufbahn vorzubereiten. Der Weg eines

französischen Cavaliers geht durch die vornehme Welt, die sich gern die große Welt nennt: das ist für Descartes Paris und der Adel des Hofes. Von einigen Dienern begleitet kommt er 1613 in die französische Hauptstadt, um hier nach den eingezogenen Lehrjahren in der Jesuitenschule und vor dem Eintritt in die Kriegsdienste die Gesellschaft seines Standes kennen zu lernen und cavaliermäßig zu leben. Einige Zeit gefällt ihm der Strudel von Zerstreuungen und Genüssen, der ihn schnell mit sich fortreißt, er findet in der Gesellschaft junger Edelleute, mit denen er verkehrt, das meiste Vergnügen am Spiel, und das neue ungewohnte Dasein läßt ihn für einen Augenblick seine Zweifel und Probleme vergessen. In der That aber ist sein Geist zu ernst und zu tief, um auf die Dauer betäubt zu werden. Die Wissenschaft ist ihm interessanter als der Spieltisch. Sobald ihm bedeutendere, geistig anregende Menschen begegnen, erwachen in ihm mit aller Stärke die großen Bedürfnisse seiner denkenden Natur. Er lernt Claude Mydorge kennen, einen der ersten Mathematiker seiner Zeit; er findet Mersenne in einem Minoritenkloster wieder, und in gegenseitigen Besuchen erneuert und befestigt sich schnell die alte Schulbekanntschaft. Leider verliert er schon im folgenden Jahre von Neuem die Gegenwart des Freundes, der von seinem Ordensprovincial als Lehrer der Philosophie nach Nevers geschickt wird. Einige Zeit lebt Descartes getheilt zwischen zwei sehr verschiedenen Arten von Freunden, den Cavalieren, mit denen er spielt, und den Gelehrten und Mathematikern, mit denen er sich wissenschaftlich unterredet. Die Anregungen, die er von dieser Seite empfängt, sind so stark, daß sie ihn immer mehr von jenen abziehen. Plötzlich verschwindet er aus der vornehmen Gesellschaft. Niemand weiß, wo er geblieben. Die Einen glauben, er sei in die Bretagne zu seinen Eltern gegangen, die Andern, er habe sich auf Reisen begeben. Er lebt in Paris, in einem abgelegenen Hause der

Vorstadt St. Germain, ganz zurückgezogen, geflissentlich verborgen vor seinen Freunden, selbst vor seinen Eltern. Er beschäftigt sich nur mit Mathematik, verkehrt nur mit einigen wissenschaftlichen Freunden, die seinen Aufenthalt kennen und geheim halten. Er vermeidet jeden Ausgang, der ihn verrathen könnte. So lebt er zwei Jahre, vergebens gesucht, mitten in der Weltstadt tief verborgen (1614—1616). Endlich entdeckt ihn einer der alten Freunde, die er flieht, zufällig auf der Straße. Jetzt ist es um seine Freiheit und Einsamkeit geschehen, er muß sich gefallen lassen, noch einmal in die Gesellschaft zurück zu kehren, die schon allen Reiz für ihn verloren. Was ihn jetzt in dieser Gesellschaft ergötzt, ist nicht mehr das Spiel, sondern die Musik, die zugleich sein Nachdenken ernstlich beschäftigt.

Ueberhaupt ist es ein sehr charakteristischer Zug, den wir nachdrücklich hervorheben, wie selbst in dem zerstreuten und der Wissenschaft scheinbar abgekehrten Leben Descartes' sich seine denkende Natur geltend macht. Zerstreut konnte er leben, nie gedankenlos. Was er auch treibt, verwandelt sich in diesem Geiste in einen Stoff des Nachdenkens, in eine Aufgabe des Wissens. Er treibt die ritterlichen Uebungen und schreibt zugleich eine Abhandlung über die Fechtkunst. Er spielt, aber was ihn am Spiele reizt, ist nicht der Gewinn und der Zufall, sondern die Berechnungen und die Methode, darum vermeidet er die Zufallsspiele. Auch die Musik interessirt ihn besonders als ein wissenschaftliches Object, und seine nächste Schrift wird eine Abhandlung über die Musik sein.

3. Die ersten Kriegsdienste in Breda. Descartes als Soldat.

Die Gesellschaft, die er in Paris aufgesucht, reizt ihn nicht mehr; die öffentlichen Verhältnisse des Staats, wie sie damals

lagen, waren noch weniger angethan, ihn zu fesseln, selbst wenn sein Sinn bei weitem mehr auf die politischen Dinge gerichtet gewesen wäre. Das wissenschaftliche Interesse überwog bei ihm stets das politische. Das größte Ereigniß dieser Jahre war die Berufung der Reichsstände im Jahre 1614, die letzte, die Frankreich erlebt hat vor 1789. Während ganz Paris zusammenströmte, um den feierlichen Zug der Deputirten in die Kirche von Notre Dame zu sehen, war Descartes in seinem Häuschen von St. Germain vertieft in mathematische Aufgaben.

Gerade damals, als Descartes sich in die vornehme Gesellschaft von Paris einführte, um von hier aus seine weitere Laufbahn zu machen, waren die Zustände des französischen Hofes die schlimmsten. Die Herrschaft war bei der Königin Mutter, Maria von Medicis, und ihrem Günstling, dem Marschall d'Ancre, die Prinzen empörten sich gegen das schmähliche Regiment, der Bürgerkrieg brach aus, und zuletzt geschah nichts weiter, als daß die Herrschaft von dem Günstlinge einer ehrgeizigen Königin überging auf den Günstling eines bevormundeten und schwachen Königs. Ein Favorit stürzte den andern, indem er ihn ermorden ließ. Descartes erlebte noch diese Katastrophe zu Paris, es war natürlich, daß er unter solchen Umständen die französische Armee vermied und lieber in einem Lande dienen wollte, welches Frankreich benachbart und befreundet war.

Mit dem Waffenstillstand von 1609 hatten die vereinigten Niederlande nach langem und beharrlich fortgesetztem Kampfe die erste Anerkennung ihrer Unabhängigkeit errungen; Frankreich begünstigte diese aufstrebende protestantische Macht aus alter Feindseligkeit gegen die spanisch-österreichische Herrschaft; eine Menge französischer Edelleute nahm Dienste unter Moritz von Nassau; diesem Zuge folgte Descartes, er kam im Mai 1617 nach B r e d a und trat als Freiwilliger in die Dienste des Statthalters der Niederlande. Wir empfinden es freilich als einen

Contrast, den Zögling der Jesuiten von La Flèche unter den Soldaten zu sehen, welche der Sohn Wilhelms von Oranien befehligt. Indessen ist dieser Contrast nach der Lage der damaligen Verhältnisse nicht als ein Widerspruch zu betrachten, den Descartes selbst sich hätte Schuld geben müssen. Der Contrast für uns ist ebenso groß und der Widerspruch im Geiste der damaligen Zeit ebenso gering, wenn wir Descartes, noch eben Volontair unter Moritz von Nassau, wiederfinden im dreißigjährigen Kriege unter den Soldaten Tilly's.

Ueberhaupt ist von der kriegerischen Laufbahn Descartes' nicht so viel Aufhebens zu machen, wie thörichte Lobredner versucht haben, und wozu er selbst gar keine Veranlassung gegeben. An dem Muth, der in der Seelenstärke besteht, gebrach es ihm nicht, aber ihm fehlte ganz der militärische Ehrgeiz, der dem Kriegsmuth zu Grunde liegt, und auch die körperliche Kraft, die für diese Art des Muthes eine gute Anlage bildet. Er wollte die Welt im Großen kennen lernen, wie ein Schauspiel, das er betrachtete, selbst so wenig als möglich in einer Rolle dieses Schauspiels beschäftigt, er wollte sich zu dem großen Weltdrama nicht als „Acteur", sondern als „Spectateur" verhalten. So waren seine Kriegsdienste im Grunde nichts anderes, als eine Form und zwar die erste, unter der er r e i s t e und einen guten Platz fand, sich in der Welt umzusehen; das Kriegshandwerk interessirte ihn von Seiten seiner mechanischen Erfindungen, durch die wissenschaftliche Kunst, die sich in den Befestigungen und Belagerungen hervorthat; es stieß ihn ab durch die Roheiten aller Art, die es nothwendig im Lager wie im Felde mit sich führte, und so galt ihm sein Bandelier wie ein Reisepaß, um auf die leichteste Art und in der nächsten Nähe das Leben im Felde, Heere, Befestigungen, Belagerungen u. s. f. kennen zu lernen. Auch als Soldat war er so viel als möglich nur „Spectateur". Er blieb deßhalb Freiwilliger, verzichtete auf Rang und Sold,

nahm den letzteren nur einmal, wie gewisse Pilger die Almosen — um des Namens Willen, und diesen seinen ersten und einzigen Sold hat er zum Andenken an seine Kriegszeit sorgfältig aufbewahrt. Also von einer militärischen Laufbahn von Rang zu Rang war bei ihm nicht die Rede. Er diente als freiwilliger französischer Cadet. Und auch kriegerisch waren wenigstens die Anfänge dieser Laufbahn keineswegs. Zwischen Spanien und den Niederlanden war bewaffneter Friede, der noch vier Jahre dauern sollte, als Descartes in die niederländischen Dienste eintrat. So lebte er in Breda zwei Jahre, dem Namen nach Soldat, in Wahrheit mit wissenschaftlichen, besonders mathematischen Arbeiten beschäftigt. Er schrieb hier seine Abhandlung über die Musik, wozu er schon am Ende seines Pariser Aufenthaltes die Gedanken gesammelt, und es scheint, daß eine Reihe wissenschaftlicher Entwürfe in dieser Zeit entstanden sind. Die Früchte seiner ersten Soldatenjahre waren seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten, von denen er selbst keine veröffentlicht hat. Wieder macht er durch einen günstigen und zugleich merkwürdigen Zufall die Bekanntschaft eines bedeutenden Mathematikers, dem von da an der beste Theil seiner Muße gehörte. Eines Tages sieht er in Breda einen Maueranschlag, der, wie man ihm sagt, eine mathematische Aufgabe enthält, zu deren Lösung ein Unbekannter öffentlich auffordert. Man wird diese Art, mathematische Aufgaben an den Mauern zu publiciren, weniger seltsam finden, wenn man bedenkt, welche Geltung die Mathematik in dem wissenschaftlichen Interesse jener Zeit, welche Bedeutung sie insbesondere durch die Mechanik für die Kriegskunst hatte, und wie gerade in dieser Rücksicht Moritz von Nassau die Mathematiker allen andern Gelehrten vorzog. Descartes kann den Anschlag nicht verstehen, denn er ist in flamändischer Sprache geschrieben. Er bittet den Nächststehenden um eine französische oder lateinische Uebersetzung. Der Zufall will, daß dieser Nächststehende der

Professor der Mathematik in Dortrecht, Isaak Beeckman, ist, der verwundert über diese Frage eines gewöhnlichen Soldaten ihm die Aufgabe erklärt — unter der spöttischen Bedingung, daß er sie löse. Am andern Tage bringt ihm Descartes die Lösung, und der Mathematiker von Profession erkennt in dem französischen Cadetten einen Mathematiker von Genie. Aus dieser Berührung entsteht eine zwanzigjährige Freundschaft, die nur einmal durch eine wissenschaftliche Untreue Beeckmans erschüttert wird, sich wieder befestigt und bis zum Tode des letzteren dauert.

4. Die Zustände in den Niederlanden.

Von diesem wissenschaftlichen Verkehr eingenommen und seinen mathematischen Studien hingegeben, beachtet Descartes hier so wenig als in Paris die stürmischen Begebenheiten, welche dicht vor ihm geschehen. Zwei Parteien stehen sich in den Niederlanden gegenüber, deren innere Kämpfe ausbrechen, wie die äußeren durch den Waffenstillstand zeitweilig ruhen: die republikanisch gesinnte und die oranische; jene will den Frieden, und der Waffenstillstand ist vorzugsweise ihr Werk, diese den Krieg; die Häupter sind der Großpensionär von Holland Oldenbarneveld und der Statthalter und Generalcapitain der Vereinigten Staaten Moritz von Nassau, seit dem Februar 1618 Prinz von Oranien. Sie repräsentiren das republikanische und monarchische Princip. Mit diesem politischen Gegensatz verbindet sich ein religiöser, welchen die inneren Kämpfe des niederländischen Protestantismus erzeugt haben. Die alte Streitfrage der menschlichen Freiheit und göttlichen Gnade ist an der Universität Leyden von den beiden Professoren Jacob Arminius und Franz Gomarus erneut und zu einer brennenden Tagesfrage gemacht worden, an der sich alle Welt in den Niederlanden betheiligt. Von den Kathedern geht der Streit auf die Kanzeln und in die

Gemeinden über und kommt zuletzt vor die Staaten von Holland, bei denen die Arminianer eine Remonstration, die Gomaristen eine Contraremonstration machen. Die Gomaristen oder Contraremonstranten vertheidigen die calvinistischen Lehrbegriffe und haben die Strenggläubigen für sich. Die politischen Gegensätze verstärken sich durch die religiösen. Mit den Arminianern hält es die republikanische Partei, mit den Gomaristen die oranische. Es handelt sich um die Aufrechthaltung der religiösen Freiheit, die in den Häuptern der politischen Freiheitspartei, in Oldenbarneveld und den Pensionären von Leyden und Rotterdam, Hoogerbeets und Hugo Grotius, ihre Stützen findet. Die Arminianer fordern zur Entscheidung der Streitfrage eine allgemeine Synode, und um sich selbst vor den thätlichen Angriffen der fanatisirten Gegenpartei zu schützen, umgeben sie sich an verschiedenen Orten mit städtischen Garden, einer Miliz, die sie auf eigene Hand bilden. Gegen diese Maßregeln erhebt sich der Statthalter der Vereinigten Niederlande, dem jene Vertheidigungsart der Arminianer als aufrührerischer Eingriff in seine militärische Machtvollkommenheit erscheint, er befiehlt die Aufhebung jener Miliz, und da Oldenbarneveld durch Hoogerbeets und Hugo Grotius bei den Generalstaaten die Ausführung dieses Befehls zu hintertreiben sucht, läßt Moritz diese Häupter der bürgerlichen und religiösen Freiheitspartei gefangen nehmen, die gleichgesinnten Magistrate werden abgesetzt, die Geistlichen vertrieben, die Arminianer überall besiegt, auf der Synode zu Dortrecht durch die Gomaristen, in den Städten und Gemeinden durch die Soldaten des Prinzen von Oranien; Oldenbarneveld wird gerichtet und sein Haupt fällt auf dem Schaffot (13. Mai 1619).

Ich habe diese Begebenheiten berührt, nicht blos weil sie Descartes als Augenzeuge erlebt und sie die geschichtliche Zeitfärbung geben für seinen ersten Aufenthalt in den Niederlanden, sondern weil sie zugleich die Geltung der Gomaristen in den

Vereinigten Staaten erklären, mit denen in einem ihrer heftigsten und unduldsamsten Köpfe Descartes selbst einige Jahrzehnte später einen schweren Kampf zu bestehen hatte, der ihm die Niederlande sehr verleiden sollte. Diesmal war er ein gleichgültiger Augenzeuge dieser Kämpfe, die durch den Sieg der Gomaristen den Protestantismus der Niederlande so unduldsam machten, daß die hier entzündete Verfolgungssucht selbst einen Denker nicht ertragen konnte, der in den Niederlanden nichts als die verborgenste Einsamkeit suchte. Unter denen, die auf der Synode zu Dortrecht die Arminianer verdammt hatten, war einer der heftigsten Gisbertus Voëtius gewesen, dem wir später als Professor zu Utrecht im Leben Descartes' wiederbegegnen werden.

Viertes Capitel.

Die Kriegsjahre.

1. Die Zustände in Deutschland.

Die beiden ersten Kriegsjahre Descartes' waren von der friedlichsten Art. Er hatte in Breda nicht den Krieg, sondern den Waffenstillstand kennen gelernt, und sein interessantestes Erlebniß war die Bekanntschaft eines Mathematikers gewesen. So durchaus unkriegerisch durfte die einmal begonnene Laufbahn nicht enden. Der Krieg reizte zwar keineswegs seinen Ehrgeiz, aber seine Wißbegierde und seinen erfahrungslustigen Sinn. In den Niederlanden hätte er noch zwei Jahre auf den Wiederbeginn der Feindseligkeiten warten müssen. Ein bei weitem größerer Kriegsschauplatz eröffnete sich eben jetzt in Deutschland.

Die Kunde der böhmischen Unruhen, aus denen der dreißigjährige Krieg hervorging, hatte sich schon in den Niederlanden verbreitet; die protestantischen Stände des Landes waren in der bewaffneten Vertheidigung ihrer Rechte, in der offenen Auflehnung gegen das kaiserliche Ansehen, in der Abwehr namentlich gegen die Nachfolge Ferdinands begriffen, der von seinem Vetter Matthias die böhmische Krone erben sollte und sich die Aufgabe gesetzt hatte, den Protestantismus zunächst in den Erblanden, dann womöglich auch im Reich zu vernichten. An der Spitze des bewaffneten Aufstandes in Böhmen standen die Grafen Thurn und Mansfeld, an der Spitze der kaiserlichen Truppen

Bucquoi. Der Kaiser Matthias starb im März 1619. Trotz der Einsprache der böhmischen Stände geht Ferdinand als Kurfürst von Böhmen nach Frankfurt, wird den 28. August 1619 zum römischen Könige gewählt und den 9. September als Ferdinand II. zum Kaiser gekrönt. Noch vor der Kaiserkrönung hatten die böhmischen Stände einen protestantischen Fürsten, Friedrich V. von der Pfalz, zu ihrem Könige ausgerufen. So war in Betreff Böhmens der Krieg unvermeidlich zwischen dem neuen Kaiser und diesem von den Böhmen gewählten Gegenkönige. Indessen lag hier nur der Ausgangspunkt des Streites, der nach der Lage der Dinge sogleich eine größere Ausdehnung annehmen mußte. Es handelte sich nicht bloß um den Besitz Böhmens, sondern in weiterem Umfange um die Existenz des Protestantismus, der aus einer religiösen Sache schon längst ein politisches und dynastisches Interesse geworden war; es handelte sich um die Machtstellung der protestantischen und katholischen Interessen im Reich, die sich gegenüberstanden in den Verbindungen der Union und der Liga. Das Haupt der letzteren war Baiern unter dem Herzoge Maximilian und dessen Armee unter Tilly. So lag der Zündstoff bereit zum Ausbruch eines europäischen Weltkrieges, der die deutschen Länder dreißig Jahre hindurch verwüsten sollte.

2. Descartes' Feldzüge.

Diesen Schauplatz vertauscht Descartes mit den Niederlanden. Er kommt im Juli 1619 nach Frankfurt am Main, erlebt hier die Vorbereitungen zur Kaiserwahl und ist gegen das Gesetz, welches den Fremden für diese Zeit den Aufenthalt in der Stadt verbietet, ein Augenzeuge der Kaiserkrönung, des prachtvollsten Schauspiels, welches die damalige Welt sehen konnte. Dann nimmt er Dienste im baierischen Heer, und so finden wir ihn

im Anfange des dreißigjährigen Krieges als einen freiwilligen Waffenträger des Hauptes der Liga. Die erste Bewegung der baierischen Armee geht gegen Würtemberg, dessen Herzog auf Seiten der Union steht; sie rückt gegen Donauwörth vor, aber der Feldzug wird durch diplomatische Unterhandlungen gehemmt, die Winterquartiere werden bezogen, und Descartes verlebt den Winter von 1619 zu 20 in der größten, für seine Gedanken fruchtbaren Einsamkeit in Neuburg an der Donau.

Die diplomatische Dazwischenkunft war von Frankreich ausgegangen. Der Kaiser hatte die französische Bundesgenossenschaft gesucht, der einflußreichste Mann am Hofe Ludwig XIII., der Günstling des Königs, Herzog von Luynes, war für die österreichische Partei gewonnen worden, und unter dem Herzoge von Angouleme ging eine glänzende Gesandtschaft nach Deutschland, welche die feindlichen Parteien im kaiserlichen Interesse ausgleichen sollte. Die Gesandtschaft nahm zunächst ihren Sitz in der schwäbischen Reichsstadt Ulm, beschied hierher die feindlichen Parteien des Reichs und brachte im Juli 1620 einen Vertrag zu Stande, wonach der Krieg zunächst auf Böhmen localisirt, zu einer Sache ausschließlich zwischen Ferdinand und Friedrich von der Pfalz gemacht und die protestantischen Fürsten Deutschlands von der Theilnahme ausgeschlossen wurden. Von Ulm begiebt sich die Gesandtschaft nach Wien. Der Herzog von Baiern, als Bundesgenosse des Kaisers, führt seine Truppen nach Oberösterreich, unterwirft hier die aufständischen Protestanten, vereinigt sich in Böhmen mit der kaiserlichen Armee unter Bucquoi, und diese vereinigte Armee besiegt in der Schlacht bei Prag, den 8. November 1620, den böhmischen Aufstand und den Wahlkönig Friedrich von der Pfalz, der an demselben Tage nach Schlesien flieht, wo die feindlichen Heere siegreich in Prag einziehen.

Während dieser Zeit war Descartes nicht immer bei der Armee, in der er diente. Nach den Winterquartieren in Neuburg

geht er auf einige Monate des Sommers 1620 nach Ulm, wo er seine Landsleute findet, er sucht dann in Wien die französische Gesandtschaft wieder auf, und erst in Böhmen scheint er sich mit den baierischen Truppen von Neuem vereinigt und die Schlacht bei Prag mitgemacht zu haben. Bis gegen Ende des Jahres bleibt er in Prag, verlebt dann in den Winterquartieren an der südlichen Grenze Böhmens wiederum einsame Monate, die dem Nachdenken gewidmet sind, und da die baierische Armee ihren Feldzug beendet hat, er aber das Soldatenleben noch nicht aufgeben will, weil ihm ein anderer Beruf noch nicht innerlich feststeht, so tritt er im Anfang des Frühjahrs 1621 in die kaiserliche Armee unter Bucquoi in Mähren. Der mit den böhmischen Unruhen verbündete Aufstand in Ungarn unter Betlen Gabor dauert noch fort, und gegen diesen Feind ist der Feldzug der kaiserlichen Armee gerichtet, den Descartes mitmacht. Seine Lobredner wollen, daß er sich in diesem Feldzuge militärisch ausgezeichnet habe, er selbst, der seine Kriegszüge als Reisen machte und ansah, berichtet davon nichts. Bucquoi nimmt Preßburg, Tirnau, andere feste Städte und fällt im heldenmüthigen Kampf bei Neuhausel den 10. Juli 1621. Die Belagerung dieser Stadt wird den 27. Juli aufgehoben, und am folgenden Tage verläßt Descartes die kaiserlichen Dienste. Damit sind seine Kriegsjahre zu Ende. Was er in diesen drei Jahren (1619—1621) mitgemacht hat, war der niederländische Waffenstillstand, die Winterquartiere in Neuburg, der böhmische und der ungarische Feldzug.

Will man aus diesem Leben die Contraste hervorheben, die sehr in die Augen springen und sich in der Abstraction wunderlich genug ausnehmen, so darf es überraschen, wie Descartes aus den oranischen Kriegsdiensten unmittelbar in die baierischen übergeht, wie er nach der freiesten Erkenntniß ringt im Geiste des kühnsten Protestantismus, während er die baierischen und

kaiserlichen Waffen trägt für den Sieg der katholischen Interessen, wie derselbe Mann, der unter Tilly und Ferdinand II. im Felde gedient und bei Prag gegen den Böhmenkönig gekämpft hat, später als Philosoph der Lehrer und Freund zweier Fürstinnen wird: der Tochter jenes vertriebenen Böhmenkönigs und der Tochter Gustav Adolfs! Indessen wird man diese Contraste weniger befremdlich finden, wenn man sie in ihrem lebendigen Zusammenhange betrachtet, wenn man bedenkt, wie sie mehr nur auf der Oberfläche seines Lebens spielen und nicht in das Innere seines Wesens als ernstliche Widersprüche eindringen, wie überhaupt sein ganzes Soldatenthum eigentlich nur Reisekostüm ist, in welchem er Interessen ganz anderer Art verbirgt.

3. Die Einsamkeit in Neuburg. Innere Krisis.

Man muß tief in das innere Leben Descartes' hineinblicken, um unter der wechselnden Soldatenmaske ihn selbst zu finden. Seine erfülltesten Zeiten sind die Mußestunden, die ihm das Kriegsleben frei läßt, seine wichtigsten Erlebnisse sind nicht auf den Schlachtfeldern, sondern in den Winterquartieren an der Donau und in Böhmen zu suchen, wo er sich ganz seinen Gedanken hingiebt. Die wissenschaftlichen Interessen verfolgen ihn überall; in Ulm macht er in dem Mathematiker Johann Faulhaber eine neue fruchtbare Bekanntschaft, in Prag interessirt ihn nichts lebhafter, als was an Tycho de Brahe erinnert. Am bedeutungsvollsten für seine innere Entwicklung ist jener Winteraufenthalt in Neuburg, wo er in der tiefsten Einsamkeit, ganz sich selbst überlassen, die Richtung ergreift, die ihn allmälig zur Begründung einer neuen Philosophie führt. In dieser Richtung geht sein wahrer Lebensweg, den er sich methodisch zurechtlegt. Es ist in ihm die Zeit des philosophischen Durchbruchs. Seit La Flèche hatten ihn die Zweifel, die er hier gefaßt, nicht ruhen

lassen, sie waren ihm in die Pariser Gesellschaft gefolgt, hatten ihn in die Einsamkeit der Vorstadt St. Germain getrieben, und in die Muße von Breda begleitet. Die einzige Rettung von diesen Zweifeln fand er in der Mathematik, die ihm allein solche Erkenntnisse gewährte, die gegen den Zweifel feststanden. Sie allein befriedigt seinen Trieb nach Wahrheit. Daher bildet sie in dieser Zeit seine Hauptbeschäftigung, sie ist ihm so sehr ein menschliches Bedürfniß, daß sie sogar das Band und Motiv seiner Freundschaften ausmacht. Aber die Mathematik löst die Zweifel nicht, die ihn beunruhigen. Ihre Klarheit macht die andern Wissenschaften nicht heller; die Sicherheit der mathematischen Einsichten hilft nichts gegen die Unsicherheit der philosophischen. Wenn man diese ebenso gewiß machen könnte als jene! Wenn man die Natur der Dinge durchdenken könnte mit mathematischer Deutlichkeit und eine Philosophie bilden nach geometrischer Methode! Dann ließe sich ein Lehrgebäude wahrer Erkenntniß aufführen, zwar sehr langsam, aber mit der größten Sicherheit. Das ist die Aufgabe, die sich in diesem ebenso skeptischen als mathematischen Kopf nothwendig erhebt, die ihn fortwährend zur Lösung auffordert und sich mit seiner innersten Lebensrichtung ganz vereinigt. Die Philosophie liegt vor ihm wie ein dunkles Chaos, die Mathematik leuchtet in ihm mit der vollsten Klarheit. Wenn es möglich wäre, dieses Licht in dieses Chaos hineinfallen zu lassen! Wie ist es möglich? An dieser Frage sinnt der Geist Descartes'. Er fühlt sich an der Pforte der Wahrheit und kann nicht hindurch. Mit dieser Frage erwachen alle Zweifel und zugleich alle Ungeduld der Lösung. In jedem einsamen Moment mahnt ihn die Aufgabe, die er nicht loswerden und nicht lösen kann. Darum ist die Einsamkeit ihm zugleich so nothwendig und so peinlich. Nie ist sein Geist beschäftigter, als wenn er allein mit sich ist. In jener Wintereinsamkeit von Neuburg wird diese Unruhe so leidenschaftlich,

diese Ungeduld so heftig, daß er in eine Art ekstatischer Aufregung geräth und der Sturm in seinem Innern ihm in Traumbildern erscheint, die er sich als Sinnbilder seiner Vergangenheit und Zukunft deutet. Im Gefühl seiner Ohnmacht betet er inbrünstig zu Gott, er möge ihn erleuchten; und mitten unter seinen Zweifeln ist die gläubige Empfindung von der Kindheit her so mächtig in ihm, daß er der heiligen Jungfrau eine Wallfahrt nach Loretto gelobt, wenn ihm die Wahrheit offenbar werde. Er hat dieses Gelübde vier Jahre später erfüllt. So leidenschaftlich, so ganz menschlich war in ihm die Sehnsucht nach Wahrheit, daß er so kindlich darum bittet! Wenn ein solches Gebet in einem solchen Zweifler ein Widerspruch ist, wer möchte diesen Widerspruch ihm vorwerfen? Sind doch die Zweifel in ihm so früh erwacht, daß sie noch nahe genug an den kindlichen Glauben gränzen. Sie haben ihn übermannt und lasten auf seiner Seele mit einer Macht, der er erliegen wird, wenn er sie nicht bezwingt. Er hat nicht das Gefühl, womit tausend Andere sich wohlgethan hätten, daß er so scharfsinnig ist, solche Zweifel zu fassen; er hat nur das Gefühl, daß er so ohnmächtig ist, sie nicht lösen zu können. Er kommt sich in seinen Zweifeln gar nicht groß vor, sondern nur hülfsbedürftig. Und da er in sich die Hülfsquellen nicht findet, so sucht er sie außer sich. Das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit ist immer religiös. Und diesem Gefühl widersprechen die Zweifel Descartes' so wenig, daß sie es vielmehr hervorrufen und steigern. Daher seine Gebete und Gelübde. Es ist ihm zu Muth, als ob Jemand das Wort des Räthsels ihm zurufen könnte, als ob es irgendwo wie ein geheimer Schatz aufbewahrt und verborgen gehalten werde, gleich dem Steine der Weisen, den nur die Adepten besitzen. Hier erwacht in ihm mitten in seinen Zweifeln unwillkürlich ein Zug nach dem Geheimnißvollen und dem Magischen. In dieser Stimmung hört er von der Gesellschaft der Rosenkreuzer,

die erst seit kurzem auf eine geheimnißvolle Weise entstanden sei und, eingeweiht in die wahre Erkenntniß der Dinge, den Zweck habe, die Wissenschaften von ihren Irrthümern zu erlösen. Ihre Mitglieder sind nach Außen für die Welt ganz unkenntlich und haben die Pflicht, sich durch nichts kenntlich zu machen. Um so mehr beschäftigen sie die Phantasie der Leute. Die fabelhaftesten Gerüchte gehen von Mund zu Mund, eine Menge von Schriften erscheinen für und gegen diese modernen Adepten. Descartes' Interesse ist auf's Höchste gespannt; mit dem größten Eifer sucht er einem jener Eingeweihten nahe zu kommen, aber alle seine Bemühungen sind vergeblich, er hat in seinem Leben nie ein Mitglied jenes Geheimbundes ausfindig machen können.

Sind diese Zweifel, wie sie Descartes nicht bloß hat, sondern leidet, sind diese Leiden, die ihn jetzt in eine religiöse Aufwallung bringen und bis zur Ekstase erregen, jetzt mit einer plötzlichen Sehnsucht nach Magie als dem einzigen Heilmittel erfüllen, sind sie nicht ganz in der Art eines Faust?

4. Selbstbelehrung und Weltverbesserung.

Diese hülfsbedürftigen und entmuthigten Stimmungen, in denen er Wallfahrten gelobt und die Rosenkreuzer herbeiwünscht, gehen vorüber. Von wo die Zweifel kommen, von da allein läßt sich die Lösung erwarten: aus dem eigenen Innern. Hier giebt es eine andere Hülfe, als die Selbsthülfe, deren erste Bedingung die besonnenste Selbsterkenntniß ist, also zugleich die ruhigste und unbefangenste Prüfung. Läßt sich die Wahrheit nicht von Außen empfangen, nicht ohne Weiteres im Inneren finden, so will sie gesucht werden, auf einem Wege, den man selbst gehen und selbst entdecken muß. Des richtigen Weges muß man sicher sein, um in der Erkenntniß irgend ein Ziel zu erreichen. Dieser richtige und sichere Weg ist die Methode,

das wohlgeordnete und vollkommen erhellte Denken. Diese Methode ist das Erste. In der Mathematik und Logik ist sie vorgebildet, sie muß universell d. h. philosophisch gemacht, vereinfacht, von allen Einseitigkeiten und Mängeln, welche jene Wissenschaften mit sich führen, befreit werden. So werden die Regulative klar, welche dem wahrheitsuchenden Geist seinen Weg anweisen. Was du erkennen willst, denke klar und deutlich; was du klar und deutlich einsiehst, gelte als Wahrheit! Was dir dunkel ist, helle auf; zerlege es in seine Theile und lasse es so allmälig klar werden. Die klaren Vorstellungen bringe in die richtige Ordnung, damit ihr richtiger Zusammenhang einleuchte; in eine vollständige und umfassende Uebersicht, damit sie ein Ganzes bilden! So entsteht die Wissenschaft. Diese Regeln wollen nicht bloß gegeben, sondern befolgt sein. Sie müssen zu einer dem Geiste vollkommen gewohnten und eingelebten Disciplin werden. Das ist nur möglich, wenn sich das ganze Leben dieser Geistesthätigkeit bequemt, ihr conform macht, der Methode unterordnet: wenn mit einem Worte im Geiste dieser Methode überhaupt gelebt wird. Der ganze Zweck der Methode ist die Selbstbelehrung. Wird das ganze Leben auf diesen Zweck gerichtet, so muß es jede Abweichung davon, jeden Widerspruch dagegen vermeiden, so bildet sich eine Lebensmethode, deren Sittenlehre in der einen Regel beschlossen ist: lebe vor Allem deiner Selbstbelehrung! Mit dieser Aufgabe wirst du nie fertig; also lebe nur deiner Selbstbelehrung. Wahrhaft selbst belehren kannst du dich nur durch wirkliche Einsicht, zu der es keinen andern Weg giebt, als dein eigenes klares und deutliches Denken. Dulde in deiner Erkenntniß keine fremde, nicht von dir selbst durchdrungene Wahrheit, kein Flickwerk, zusammengesetzt aus den Ansichten so vieler Zeiten und Köpfe! Die Wahrheit ist eine. Sie wird am reinsten und unverfälschtesten erzeugt in einem und demselben Geist, von einem

mit sich selbst einstimmigen Denken. Dieser Eine kann jeder nur sich selbst sein. So fordert die Selbstbelehrung die größte Selbständigkeit im Denken und Urtheilen. Diese Selbständigkeit reicht so weit als die Gedanken, weiter soll und kann sie nicht reichen. Die Selbstbelehrung fordert zugleich die größte Selbstbeschränkung. Die Gesetze des Denkens sind mit sich einstimmig, hier gilt die Einheit des Princips, hier ist ein Kopf sich selbst genug und besser als viele. Dagegen in der Welt herrschen die menschlichen Interessen, ausgebreitet in bunter Masse, ihrer Natur nach verschiedenartig, mannigfaltig, einander zuwiderlaufend; mühsam und schwierig zusammengehalten durch die großen geschichtlich gewordenen Körperschaften der menschlichen Gesellschaft, unfügsam gegen jede ihnen willkürlich aufgedrungene Theorie, gegen jede methodische Einrichtung und Ordnung, welche das Denken nach seinem eigenen Vorbilde ihnen geben möchte. Hier scheidet sich für Descartes auf das Genauste das theoretische und praktische Leben, die Reform des Denkens und die Reform der menschlichen Gesellschaft, die Selbstbelehrung und die Weltverbesserung. Der Welt als dem Inbegriff der menschlichen Lebensinteressen gegenüber erscheint ihm die Philosophie als ein *ἄλλο γένος*, und der Sprung aus der Theorie in die Weltreform gilt ihm als eine Verwirrung, welche dem Denken ebenso verderblich ist als den Dingen. Eine solche unmittelbare Uebertragung der Theorie auf das öffentliche praktische Leben ist in seinen Augen die verfehlteste Anwendung der Methode und darum selbst ein unmethodisches Verfahren der übelsten Art, das er sich grundsätzlich verbietet. Hier ist es, wo seine Grundsätze mit seinen Neigungen übereinkommen und seine Sinnesart in den Dienst seiner Methode eintritt. Wie Descartes die Selbstbelehrung als seine ganze Lebensaufgabe faßt, so gilt sie ihm so sehr als seine persönliche Angelegenheit und Privatsache, daß er nicht einmal in dieser Rücksicht,

für die theoretischen Ansichten vorbildlich sein will für Andere. Das faustische Wort: „bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren, die Menschen zu bessern und zu bekehren", ist bei ihm der wohlgemuthe und grundsätzlich bescheidene Ausdruck seiner Lebensmethode. Dieses Nichtkönnen ist bei Descartes zugleich ein bewußtes Nichtwollen. Was in der Ordnung der öffentlichen Dinge geworden ist, kann nur im Laufe der Zeit allmälig geändert und gebessert werden. Besser sonst, es bleibt wie es ist, als daß es von einer abstracten Theorie aus plötzlich umgestürzt wird und die Uebelstände ärger werden als zuvor. Und wie Descartes die Welt in diesem Sinne ansieht und behandelt, so behandelt er sich selbst, sofern er dieser Welt angehört als ein Glied ihrer gesellschaftlichen Ordnung. In seinem Denken will er frei sein, darum sucht er die Einsamkeit, vermeidet jede öffentliche Lebensstellung, verhält sich zu dem Weltgetriebe weniger mithandelnd als betrachtend; in seinen Lebensformen ändert er nichts, er bleibt aus Pietät und Grundsatz treu den Gesetzen seines Landes, der Religion seiner Väter, den Sitten seines Standes, und wo seine Gedanken mit den öffentlichen Autoritäten feindlich zusammenstoßen, da ist er im Voraus entschlossen, diese Gedanken lieber nicht zu äußern, als durch ihre Veröffentlichung die Gemüther zu beunruhigen und die in Kirche und Staat eingelebten Vorstellungen zu erschüttern.

Diese Denkweise, welcher man den nach Außen gerichteten, reformatorischen Muth absprechen darf, aber eine weise Vorsicht, ein reifes, welterfahrenes Urtheil und eine große Menschenkenntniß zuerkennen muß, ist in Descartes schon methodisch befestigt, als er, ein fünfundzwanzigjähriger Mann, die Kriegsdienste verläßt. Am besten hören wir über diese Lebensepoche ihn selbst. Seine Bekenntnisse über diesen Punkt sind so einfach und ungekünstelt, daß man sie nicht gelesen haben muß, wenn man die vorsichtige, bisweilen ängstliche Haltung Descartes' für eine

sophistische hält. „Ich war,“ schreibt er in seiner Abhandlung von der Methode, „damals in Deutschland, wohin mich der Anlaß des Krieges, der dort noch nicht beendet ist, gerufen hatte, und als ich von der Kaiserkrönung wieder zum Heere zurückgekehrt war, verweilte ich den Anfang des Winters in einem Quartier, wo ich ohne jede zerstreuende Unterhaltung und überdieß auch glücklicherweise ohne alle beunruhigende Sorgen und Leidenschaften den ganzen Tag allein in meinem Zimmer eingeschlossen blieb und hier alle Muße hatte, mit meinen Gedanken zu verkehren. Unter diesen Gedanken führte mich einer der ersten zu der Betrachtung, daß in den Werken, die aus mehreren Stücken zusammengesetzt sind, oft nicht so viel Vollkommenheit sei, als in denen, woran ein Einziger gearbeitet hat. So sieht man, daß die Gebäude, die ein einziger Baumeister unternommen und vollendet hat, gewöhnlich schöner und besser geordnet sind, als die, welche mehrere auszubessern bemüht waren, indem sie alte zu andern Zwecken gebaute Wände benutzten.“ „Freilich sehen wir nicht, daß man alle Häuser einer Stadt über den Haufen wirft, bloß in der Absicht, sie in anderer Gestalt wieder herzustellen und schönere Straßen zu machen, aber man sieht wohl, daß viele Leute die ihrigen abtragen lassen, um sie wieder aufzubauen, und daß sie manchmal sogar dazu gezwungen werden, wenn die Häuser in Gefahr einzufallen und ihre Grundlagen nicht fest genug sind. Nach dieser Analogie war ich überzeugt, daß es in Wahrheit ganz unvernünftig sein würde, wenn ein Privatmann die Absicht hätte, einen Staat so zu reformiren, daß er Alles darin von Grund aus änderte und das Ganze umstürzte, um es wieder herzustellen, oder auch nur die gewöhnlichen Wissenschaften und deren festgestelltes Schulsystem; daß aber, was meine persönliche Ansichten betrifft, die ich bis jetzt in meine Ueberzeugung aufgenommen, ich nichts Besseres thun könnte, als sie einmal abzulegen, um dann nachträglich entweder

andere oder auch sie selbst wieder an ihre Stelle zu setzen, nachdem sie von der Vernunft gerechtfertigt worden. Und ich glaubte fest, daß es mir dadurch gelingen würde, mein Leben viel besser zu führen, als wenn ich nur auf alte Grundlagen baute und mich nur auf Grundsätze stützte, die ich mir in meiner Jugend hatte einreden lassen, ohne jemals zu untersuchen, ob sie wahr wären. Denn obwohl ich hierin verschiedene Schwierigkeiten bemerkte, so waren sie doch nicht heillos und mit denen nicht zu vergleichen, die in dem öffentlichen Wesen die Reformation der kleinsten Verhältnisse mit sich führt. Diese großen Körper sind sehr schwer wieder aufzurichten, wenn sie am Boden liegen, oder auch nur aufzuhalten, wenn sie schwanken, und ihr Sturz ist allemal sehr schwer. Und was ihre Mängel betrifft, so hat dieselben der Gebrauch der Zeit ohne Zweifel sehr gemildert und sogar viele davon, denen sich mit keiner Klugheit so gut beikommen ließe, unmerklich abgestellt oder verbessert, und endlich sind diese Mängel fast in allen Fällen erträglicher, als ihre Veränderung sein würde. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den großen Wegen, die sich zwischen den Bergen hinwinden und durch den täglichen Gebrauch allmälig so eben und bequem werden, daß man weit besser thut, ihnen zu folgen, als den geraden Weg zu nehmen, indem man über Felsen klettert und in die Tiefe jäher Abgründe hinabsteigt. Darum werde ich nie jene unruhigen und verworrenen Köpfe gut heißen können, die, ohne von Geburt oder Schicksal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu sein, doch fortwährend auf diesem Gebiete nach Ideen reformiren wollen; und wenn ich dächte, daß in dieser Schrift irgend etwas wäre, das mich in den Verdacht einer solchen Thorheit bringen könnte, so würde es mir sehr leid sein, ihre Veröffentlichung nachgelassen zu haben. Meine Absicht hat sich nie weiter erstreckt als auf den Versuch, meine eigenen Gedanken zu reformiren und auf einem Grunde

aufzubauen, der ganz in mir liegt. Wenn ich nun von meinem Werke, weil ich damit zufrieden bin, euch hier das Modell zeige, so geschieht es nicht deßhalb, weil ich irgendwem rathen will, daß er es nachahme. Andere, die Gott besser mit seinen Gaben ausgestattet hat, mögen vielleicht Größeres im Sinn haben, doch fürchte ich, daß meine Absicht schon für viele zu kühn ist. Schon der Entschluß, sich aller Meinungen, die man ehedem gläubig aufgenommen hat, zu begeben, ist kein Vorbild für Jedermann." *

Nachdem Descartes seine Methode und deren Grundsätze nach der theoretischen und praktischen Seite entwickelt und als seine Lebensmaximen ausgesprochen hat, fährt er so fort: „Da ich mich nun dieser Grundsätze versichert und sie mit den Glaubensvorschriften, die bei mir stets die ersten im Ansehen waren, auf die Seite gebracht hatte, meinte ich, was den übrigen Theil meiner Ansichten beträfe, dürfte ich mir die Freiheit nehmen, mich davon loszumachen. Da ich nun hoffte, damit besser zum Ziele zu kommen im Verkehr mit Menschen, als wenn ich noch länger in dem Studirzimmer, wo ich alle diese Gedanken gehabt hatte, eingeschlossen bliebe, so begab ich mich noch vor Ende des Winters auf Reisen. Und während der ganzen Zeit der neun folgenden Jahre that ich nichts, als bald da bald dort in der Welt umherzuschweifen, indem ich in den Komödien, die dort spielen, lieber Zuschauer als Acteur sein wollte, und da ich bei jeder Sache ganz besonders darauf achtete, was dieselbe bedenklich machen und uns Anlaß zur Täuschung geben könnte, so schaffte ich im Laufe der Zeit alle Irrthümer mit der Wurzel fort, die sich ehedem eingeschlichen hatten. Nicht daß ich deßhalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und immer unentschieden sein wollen, denn meine Absicht war

* Discours de la methode II. Vgl. meine Uebersetzung S. 12—16.

im Gegentheil darauf gerichtet, mir Sicherheit zu verschaffen und den schwankenden Boden und Sand bei Seite zu werfen, um Gestein oder Schiefer zu finden.“ „So lebte ich nun nach Außen, ganz wie die Leute, die weiter nichts zu thun haben, als ein angenehmes und harmloses Leben zu führen, die sich bestreben, ihre Vergnügungen von den Lastern zu trennen, und die, um ihre Muße zu genießen, ohne sich zu langweilen, alle ehrbare Zerstreuungen mitnehmen. Doch unter dieser Außenseite ließ ich nicht ab, in meinem Plan vorwärts zu schreiten und in der Erkenntniß der Wahrheit vielleicht mehr zu gewinnen, als wenn ich nie etwas anderes gethan hätte, als Bücher lesen und mit Gelehrten umgehen.“ *

* Discours de la methode III. Vgl. meine Uebersetzung S. 27, 28.

Fünftes Capitel.

Reisen und zweiter Aufenthalt in Paris.

1. Reisen im Norden und Rückkehr nach Frankreich.

Acht Monate vergehen, bevor Descartes von Ungarn, wo er die Kriegsdienste verlassen hat, seine Rückkehr nach Frankreich vollendet. Es ist ihm erwünscht, das Reisen noch einige Zeit fortzusetzen, denn seine Reisen sind seine Studien in dem großen Buche der Welt. Und seine Heimath ist gerade in diesem Augenblick wenig begehrenswerth. Der Wiederausbruch der Hugenottenkriege in Frankreich und die Pest, die seit einem Jahr in Paris herrscht, sind zwei Umstände, die ihm ein längeres Verweilen im Auslande willkommen machen. Er reist durch Mähren und Schlesien nach der Mark Brandenburg und Pommern, wo wir ihn im Anfang des Herbstes 1621 finden, von hier nach Mecklenburg und Holstein, dann auf der Elbe nach Ostfriesland und von Emden aus zur See nach Westfriesland. Auf dieser Ueberfahrt besteht er ein Abenteuer, gleich dem des Arion, aber ohne Delphin, die den Philosophen nicht so günstig sind, als den Poeten. Die Schiffer, mit denen er fährt, wollen ihn berauben und tödten; sie berathen sich ganz offen, weil sie überzeugt sind, daß der fremde Mann ihre Sprache nicht versteht. Indessen merkt Descartes, was sie vorhaben, und mit schnell gezogenem Degen schüchtert er die Räuber ein und rettet sich

und seinen Diener. Von Westfriesland geht er nach Holland, wo er einen Theil des Winters bleibt; er besucht im Haag den Hof des Prinzen von Oranien, unmittelbar darauf in Brüssel den Hof der Infantin Isabella. Im März 1622 kehrt er nach Frankreich zurück, nimmt sein mütterliches Erbtheil in Besitz und geht im Februar 1623 nach Paris.

Paris ist eben jetzt von zwei Neuigkeiten erfüllt, die das Tagesgespräch der Gesellschaft bilden und ganz geeignet sind, die Augen der Leute neugierig auf Descartes zu richten. Diese beiden Themata sind die Kriegsereignisse in Deutschland und die Gesellschaft der Rosenkreuzer. Niemand kann über die Lage der deutschen Dinge und über die dortigen Weltbegebenheiten der jüngsten Zeit unterrichteter sprechen als Descartes, dessen Erzählungen man mit der größten Spannung aufnimmt. Ein Gerücht, das sich in Paris verbreitet hat, will wissen, daß einige Mitglieder der Rosenkreuzer, dieses Ordens der „Invisibeln", in Paris angekommen seien, daß Descartes mit ihnen in nächster Verbindung stehe, ja selbst zu dem geheimnißvollen Orden gehöre. Die Frage der Rosenkreuzer wird auch hier zu einem Gegenstande literarischer Kämpfe. Der uns bekannte Mersenne ist über diesen Punkt in einem Streit mit dem englischen Naturphilosophen Robert Fludd begriffen, der die Rosenkreuzer vertheidigt, während sich auf die Seite Mersenne's ein Mann stellt, der mit Descartes um den Ruhm, der erste Philosoph Frankreichs zu sein, wetteifern sollte, Peter Gassendi, dem wir unter den wissenschaftlichen Gegnern Descartes' noch begegnen werden. Nach neun Jahren trifft Descartes mit seinem alten Freund von der Schule und dem ersten Pariser Aufenthalt her, dem Pater Mersenne, wieder zusammen, der, inzwischen nach Paris zurückgekehrt, als Conventual im Kloster nahe dem Place royale wohnt und eben mit der Herausgabe seines Commentars der Genesis beschäftigt ist.

2. Reisen im Süden. Italien. Rom.

Dießmal dauert der Aufenthalt Descartes' in Paris nur wenige Monate. Nachdem er in der Bretagne seine Familie besucht und in Poitiers seine Güter verkauft hat, begiebt er sich im September 1623 von Neuem auf Reisen, die ihn bis in die Mitte des Jahres 1625 von Frankreich entfernen. Die neue Reise ist nach dem Süden gerichtet. Er will Italien kennen lernen, und für seine Weltstudien ist gerade jetzt kein Ort anziehender als Rom. Zwar zu der Krönung Urban's VIII., der eben auf Gregor XV. gefolgt ist, kann er nicht mehr zurechtkommen, aber er wird in Rom das neue Jubeljahr erleben, das mit Weihnachten 1624 beginnt und bis Ende des folgenden Jahres dauert, und zu dieser Zeit ist die päbstliche Stadt gleichsam ein Compendium von ganz Europa. Er reist durch die Schweiz nach Tyrol, wo er in Insbruck den Hof des Erzherzogs Leopold besucht, geht von da nach Venedig und sieht hier am Himmelfahrtstage 1624 die Vermählung des Dogen mit dem Meer, dann erfüllt er in Loretto das Gelübde, das er in Neuburg vier Jahre vorher gemacht hat, und mit dem Beginn der Feste ist er in Rom, wo er als ein Zeuge des großen kirchlichen Schauspiels bis zum Frühjahr 1625 verweilt. Auf der Rückkehr berührt er Florenz, sieht hier den Hof des Großherzogs Ferdinand II., und nimmt über Piemont und die Alpen seinen Rückweg nach Frankreich. Den größten Mann des damaligen Florenz, Galilei, der in seinem Leben noch verhängnißvoll werden sollte, hat Descartes nicht kennen gelernt.*

* Wenn einige Biographen das Gegentheil erzählen, so widerspricht ihnen Descartes' eigene Erklärung in einem Briefe an Mersenne vom Jahre 1638.

3. Aufenthalt in Paris. Gesellschaft und Einsamkeit.

Einen Augenblick scheint er die Absicht gehabt zu haben, eine ihm angebotene und seinem Rang entsprechende gerichtliche Magistratur in Chatelleraut zu kaufen, und er kommt Ende Juni 1625 nach Paris, um seinen Vater, der sich eben hier aufhält, um Rath zu fragen. Indessen ist der Vater schon nach Rennes abgereist, als Descartes in Paris eintrifft; er giebt den flüchtigen Plan auf und bleibt seiner Unabhängigkeit von jedem Amt, das ihn binden könnte, treu. Die drei folgenden Jahre lebt er mit wenigen Unterbrechungen in Paris. Sein Hauptstudium in dieser Zeit ist nicht mehr die Mathematik, sondern die menschliche Natur, nachdem „er so vieler Menschen Städte gesehen und Sinn erkannt hat". Der Kreis seiner wissenschaftlichen Bekannten und Freunde vermehrt sich, von allen Seiten wird er gesucht und gilt schon als einer der ersten Mathematiker und Philosophen des Zeitalters. Zu diesem Kreise gehören die bedeutendsten Mathematiker, Physiker und Theologen der Hauptstadt: ich nenne die Namen Hardy, de Beaune, Morin, Des Argues, den Arzt Ville-Bressieux, die Theologen Gibieuf, de la Barde, de Sancy und vor Allem als den ersten Gönner Descartes' den Cardinal Berulle. Wir finden in den folgenden Jahren den Arzt Ville-Bressieux und den Abbé Picot mit Descartes in einer nahen Verbindung. Seine vertrautesten Freunde sind von dem ersten Pariser Aufenthalt her Mersenne und Mydorge, der eben damals mit optischen Versuchen und Studien beschäftigt, in Descartes die Untersuchungen anregt, deren spätere Frucht seine Dioptrik war. Beide werden in diesen Studien auf's Beste unterstützt von einem der ersten optischen Künstler von Paris, dem wissenschaftlich und technisch gleich bedeutenden Ferrier, der die Instrumente ausführt, die Mydorge entwirft,

und bei dem Descartes selbst Gläser schleifen lernt. Diesen Mann schätzte und bedurfte er so sehr, daß er seine später so sorgfältig gesuchte und behutsam gewahrte Einsamkeit in Holland mit Niemand lieber getheilt hätte.

Aus dem Hause des ihm befreundeten Le Vasseur d'Etioles, wo Descartes zuerst seine Wohnung genommen, hatte er sich im August 1626 wieder in die Vorstadt St. Germain zurückgezogen, um einige Zeit einsamer zu leben. Als er in das Haus Le Vasseur und in den größeren Kreis seiner Freunde wieder zurückkehrte, beginnt von Neuem der wissenschaftlich-gesellige Verkehr, und es bildet sich in diesem Hause eine kleine Akademie, deren Mittelpunkt Descartes ist. Hier äußert er in den geselligen Gesprächen zuerst seine philosophischen Gedanken die in der Einsamkeit gereift sind und durch ihre Neuheit und Tiefe so eindringlich wirken, daß schon jetzt seine Freunde, Gelehrte und Buchhändler ihn bestürmen, daß er sie niederschreiben und der Welt mittheilen möge. Doch Descartes war entschlossen, sich bei diesem Werk vor jeder Uebereilung und jedem Vorurtheil zu hüten, die Saat in seinem Geist ganz ausreifen zu lassen und mit der Erndte zu warten, bis der Zeitpunkt der vollkommenen Reife auch in seinem Lebensalter gekommen sei. Bald werden ihm die Gesellschaft und die Besuche wieder lästig, von Neuem erwacht das unwiderstehliche Bedürfniß nach Einsamkeit, er flieht aus dem befreundeten Hause und verbirgt sich am Ende von Paris in einer nur den vertrautesten Freunden bekannten Wohnung. Le Vasseur sucht ihn umsonst, endlich trifft er den Diener, den er nöthigt, ihm die Wohnung zu zeigen, und hier findet er Descartes, den er eine Zeit lang ungesehen beobachtet, um 11 Uhr nach seiner Gewohnheit im Bett meditirend und von Zeit zu Zeit schreibend.

4. Der letzte Feldzug. La Rochelle.

Noch einmal wird das Leben Descartes', das schon ganz methodisch eingerichtet und bloß wissenschaftlichen Zielen zugewendet ist, in einen Feldzug verwickelt, an dem er unfreiwillig theilnimmt. Seine freiwilligen Kriegsdienste hatte er für immer in Ungarn beendet. Als er das erstemal Frankreich verließ, hatte sich eben Ludwig XIII. unter dem Einflusse seines Günstlings von der mütterlichen Bevormundung losgemacht, um von jenem Günstlinge allein beherrscht zu werden; als Descartes nach Paris zurückkehrt, ist diese Favoritenherrschaft vorüber, und neben dem matten König erhebt sich ein bedeutender, zum Regieren wirklich berufener Staatsmann. Das Jahr vorher war Richelieu Cardinal geworden, zwei Jahre später tritt er unter dem wiedererneuten Einfluß der Königin Mutter in den Staatsrath, bald ist er der erste Minister, in Wahrheit der alleinige Regent Frankreichs. Die Politik dieses Mannes duldet im Innern Frankreichs keine dem königlichen Regiment widerstrebende oder bedrohliche Macht und fordert aus diesem Interesse die Unterwerfung und Entwaffnung der Protestanten und ihrer Sicherheitsplätze, deren wichtigster La Rochelle ist. Die Stadt soll ausgehungert und deßhalb so belagert und eingeschlossen werden, daß die Zufuhr und die Entsetzung unmöglich ist. Die Belagerungskunst hatte bei der Lage der Stadt die größten Schwierigkeiten zu besiegen; daß sie es vermocht hat, macht die Belagerung von La Rochelle in der Geschichte der Kriegskunst berühmt. Eine Menge Neugieriger strömen herbei, um diese Werke der Kriegskunst zu sehen. Unter ihnen ist Descartes, der sich vor La Rochelle für die verlorene Einsamkeit in Paris entschädigt. Sein Freund Des Argues hat als Ingenieur bei den Belagerungsmaschinen mitgewirkt; er macht Descartes zuerst mit Richelieu bekannt. Der König

selbst ist gegenwärtig, und für die Edelleute, welche die Neugierde herbeigeführt hat, ziemt es sich nicht, blos Zuschauer zu sein. Descartes ist unter denen, die den König begleiten bei einer Recognoscirung der englischen Flotte, die vergeblich die Belagerten zu entsetzen sucht, und die ihm folgen bei seinem Einzuge in die freiwillig übergebene Stadt. Am Martinitage 1628 kommt er von diesem seinem letzten Feldzug (wenn man es so nennen darf) nach Paris zurück. Es sind gerade neun Jahre, daß er in Neuburg an der Donau, wo er dem ersten Feldzug entgegensieht, jene bedeutungsvollen Träume hatte, die jetzt ihrer Erfüllung nahe sind.

5. Descartes und Chandour. Der Cardinal Berulle.

Wenige Tage nach seiner Rückkunft feiert Descartes einen Sieg, der ihm unvergeßlicher blieb als alle seine Feldzüge, es war ein Triumph seiner Methode, eine wohlbestandene Probe derselben vor einem erwählten Kreise bedeutender und urtheilsfähiger Männer. Wenn eine neue Wahrheit entdeckt werden soll, werden von vielen Seiten viele Experimente gemacht, unter denen eines das glückliche ist. Neben dem ächten Entdecker stehen allemal eine Menge sogenannter Entdecker, die damit prahlen, es zu sein und das Ziel, um das es sich handelt, nicht einmal kennen, geschweige erreichen. Wären sie nicht Charlatane, so würden sie vielleicht mit demselben Recht existiren, als viele fehlgeschlagene und verunglückte Experimente neben dem gelungenen. Die Zahl der eingebildeten und unächten Neuerer ist eben so groß, als die der wirklichen klein ist, denn jene werden von der Eitelkeit und diese vom Genie getrieben.

Aber der gewandte Charlatan kann sich leicht für den Mann der Zeit ausgeben und bei Allen dafür gelten, welche Gold und

Katzengold schwer unterscheiden. Und wenn er zu reden weiß mit großer Zuversicht und einiger gesellschaftlicher Kunst, so ist namentlich die vornehme Welt für seine Blendungen sehr empfänglich. Man kann sich vorstellen, daß die Zahl solcher Neuerer in Paris nicht gering war und daß Viele in dieser Zeit sich und Andern einzubilden wußten, sie seien die Männer, welche Frankreich das Heil einer neuen Weisheit brächten. Einer dieser Classe, der damals Aufsehen in Paris erregte, war ein gewisser Chandoux, Mediciner und Chemiker seines Zeichens, nicht ohne Kenntnisse und bei seiner gewandten und dreisten Art ganz gemacht, die große Welt zu betrügen. Die Scholastik, Aristoteles, die Peripatetiker waren in seinem Munde ganz abgemachte und veraltete Standpunkte, er wußte nach dieser Seite hin ganz modern zu sprechen, wie Bacon, Gassendi, Hobbes; sein drittes Wort war „die neue Philosophie", die neuen unerschütterlichen Principien, die er selbst gefunden zu haben sich rühmte. Den päbstlichen Nuntius Marquis de Bagné hatten diese Prahlereien wirklich geblendet, er wünschte dieses Licht in seinem Kreise leuchten zu lassen und lud, um Chandoux zu hören, eine Gesellschaft der notabelsten Leute. Unter den Geladenen war außer dem Cardinal Berulle auch Descartes, Mersenne, Ville-Bressieux u. A. Chandoux sprach vorbereitet, sehr geläufig, blendend und sein Vortrag gewann den lauten Beifall dieser erlesenen Zuhörerschaft. Descartes sagte nichts. Der Cardinal Berulle, der es bemerkt, frägt ihn um seine Meinung; er antwortet ausweichend. Endlich von allen Seiten gedrängt, sein Urtheil abzugeben, geht er auf den Vortrag ein, lobt die beredte Art, die Freiheit, womit sich Chandoux gegen die Scholastik und für eine völlig unabhängige Philosophie erklärt habe; was aber die vermeintlich neuen Principien betrifft, die er vorgebracht, so zeigt Descartes, wie wenig sie die Probe der Wahrheit aushalten, wie ihnen der ächte

Beweis vollkommen fehle, wie sich ebenso leicht in allen Stücken das Gegentheil darthun lasse, wie sie nur blenden und den Schein der Wahrheit erzeugen können, so lange man nicht im Stande sei, durch ein sicheres Mittel Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden. Wer dieses Mittel nicht besitze, dem könne man eben so leicht beweisen, daß die scheinbarste Wahrheit der offenbarste Irrthum sei, als umgekehrt der scheinbarste Irrthum die offenbarste Wahrheit. Er macht sich anheischig, diese Behauptung an jedem beliebigen Beispiele, das man ihm geben wolle, zu rechtfertigen. Man bietet ihm eine Wahrheit, die alle Welt als solche gelten läßt, und ebenso eine Unwahrheit, die Jedermann für eine solche hält, und Descartes zeigt von jeder durch zwölf einleuchtende Gründe das Gegentheil. Das Experiment will den Leuten nur augenscheinlich machen, wie ihnen jeder Probirstein fehle, um in der Philosophie Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden, wie dieser Probirstein nichts anderes sei, als die Methode des wissenschaftlichen Denkens, vermöge deren er selbst jenes überzeugende Experiment gemacht habe. Diese Methode kennen zu lernen, sind jetzt Alle auf's Höchste gespannt. Er wird bestürmt, seine Entdeckungen der Welt bekannt zu machen. Namentlich Berulle ist von dem überlegenen Denker ergriffen, er erkennt in ihm den Beruf zu einer wirklichen Reformation auf dem Gebiete der Philosophie, den bahnbrechenden Kopf, der für Frankreich werden kann, was Bacon für England geworden, ein wahrhafter Erneuerer der Wissenschaft, und in einer vertrauten Unterredung verpflichtet er Descartes dazu, daß er sein Werk schriftlich niederlege und vollende, damit die Welt daran theilnehme. Aber um diesen Entschluß auszuführen, bedarf Descartes eine Sammlung, Muße und Einsamkeit, die ihm Paris nicht gewährt. Und nachdem er sorgfältig mit sich zu Rathe gegangen, wo er seinen nächsten Aufenthalt am besten

wählen solle, sucht und findet er die Einsamkeit, die er braucht, für die nächsten zwanzig Jahre in Holland.

* Noch ein Wort über Chandour, der durch eine Gönnerlaune in die Lage kam, sich ein Mal mit Descartes zu messen. Descartes hatte ihm vorgeworfen, daß bei seiner Denkart Wahrheit und Irrthum sich nicht unterscheiden, daß er ein Talent habe, das Falsche für wahr gelten zu lassen. Dieses Talent scheint in anderen Dingen noch größer gewesen zu sein als in der Philosophie. Er verirrte sich in seinen chemischen Geschäften zur Verfälschung der Metalle, und da diese Praxis eben damals in Frankreich überhand nahm und staatsgefährlich zu werden anfing, so wurde sie mit den strengsten Gesetzen bedroht. Chandour wurde der Falschmünzerei schuldig befunden und auf dem Greveplatz gehängt.

Sechstes Capitel.

Das Leben des Philosophen in Holland.

1. Der Entschluß zur Begründung einer neuen Philosophie.

Die Wanderjahre Descartes' sind zu Ende. Sechszehn Jahre sind vergangen, seit er, von so vielen Zweifeln beunruhigt, die Schule von La Flèche verlassen; neun Jahre seit jener Neuburger Epoche, wo er sich zur Klarheit in seinen Zweifeln und zur Befreiung von allen Vorurtheilen durchgekämpft. Er hat das Menschenleben in den verschiedensten Formen kennen gelernt und in seinen unfreiwilligen Verblendungen beobachtet, er ist ein großer Prüfer menschlicher Meinungen, ein großer Meister geworden im Durchschauen des menschlichen Irrthums. Sein Geist ist so kritisch und methodisch geübt in der Unterscheidung des Wahren vom Falschen, so ernüchtert durch umfassende Menschenkenntniß, so unverblendet durch die Scheinwerthe der Welt, daß man von diesem Geiste hoffen darf, er habe die lautere Wahrheit erkannt oder sei im Stande sie zu erkennen. Man hat vielleicht etwas zu früh in dem durchdringenden Kritiker auch schon den Gründer einer neuen Philosophie erblickt, als ihn so Viele baten, sein System zu veröffentlichen. Die Erwartung der Welt eilte hier der Entwicklung Descartes' voraus. Wenigstens war er nach seiner eigenen Erklärung noch nicht so weit gediehen, als er Paris verließ; er war mit der

negativen Seite seiner Philosophie im Reinen, noch nicht mit den positiven Grundlagen des neuen Lehrgebäudes selbst. Daß die Welt ein so großes Werk von ihm erwartete oder vielmehr glaubte, er habe es schon vollendet, gab ihm den letzten Anstoß, daß er es unternahm. Denn er wollte nicht bedeutender scheinen, als er war, und wollte *sein*, wofür er bei denen galt, deren Urtheil er werth hielt. Als er im Jahr 1636 auf seine Wanderjahre zurückblickt von der Neuburger Epoche bis zu dem Moment, wo er sich entschließt, nach Holland zu gehen, macht er uns folgendes Selbstbekenntniß: „diese neun Jahre* verflossen, noch ehe ich in den Problemen, welche die gewöhnlichen Streitfragen der Gelehrten bilden, mich entschieden oder den Anfang gemacht hatte, die Grundlagen einer gewisseren Philosophie, als die gewöhnliche, zu suchen. Und das Beispiel vieler vorzüglicher Geister, die vor mir dieselbe Absicht gehabt und, wie mir schien, verfehlt hatten, ließ mich in dieser Sache so viele Schwierigkeiten vorstellen, daß ich vielleicht noch nicht sobald gewagt hätte, sie zu unternehmen, wenn ich nicht gesehen, daß schon das Gerücht verbreitet worden, ich sei damit zu Stande gekommen. Ich kann nicht sagen, worauf sich diese Meinung gründete, und wenn ich durch meine Äußerungen etwas dazu beigetragen habe, so kann es nur daher gekommen sein, daß ich offener, als sonst wohl studirte Leute zu thun pflegen, meine Unwissenheit bekannte und auch wohl die Gründe zeigte, weßhalb ich an vielen Dingen zweifelte, welche die Anderen für sicher hielten; nicht aber daher, daß ich mich irgend einer Gelehrsamkeit gerühmt hätte. *Aber zu ehrlich, um für einen Anderen gelten zu wollen, als der ich war*, meinte ich, daß ich mit allen Kräften versuchen müßte, mich des Rufs, den man mir gab, würdig zu machen, und es sind jetzt gerade acht Jahre, daß dieser Wunsch den

* 1619—1628.

Entschluß in mir erzeugte, mich von allen Orten, wo ich Bekannte haben konnte, zu entfernen und mich hierher zurückzuziehen, in ein Land, wo lange Kriege die Dinge so geordnet haben, daß die Heere, die man hier unterhält, nur dazu dienen, in diesem Lande die Früchte des Friedens mit um so größerer Sicherheit genießen zu lassen, und wo unter der Masse eines großen und sehr thätigen Volks, das mehr für seine eigenen Angelegenheiten sorgt, als sich um fremde kümmert, und ohne die Annehmlichkeiten der volkreichsten Städte zu entbehren, ich ebenso einsam und zurückgezogen habe leben können, als in den entlegensten Wüsten."

2. Muße und Einsamkeit in Holland. Wechselnder Aufenthalt.

Zwei Bedingungen waren ihm nöthig, um das Werk auszuführen, das er vorhatte: für seine Gesundheit ein günstiges Klima und für seine Arbeiten die ungestörteste Einsamkeit. Beides entbehrte er in Frankreich und Paris, beides fand er in Holland. Er verläßt Paris gegen Ende des Jahres 1628 und geht im Anfange des Frühjahrs 1629 nach den Niederlanden. Mit der größten Vorsicht sorgt er für seine Einsamkeit. Er verabschiedet sich schriftlich von seinen Eltern und nimmt in Paris nur von seinen vertrautesten Freunden Abschied. Wo er sich von jetzt an aufhält, weiß in Frankreich nur Mersenne. Der Abbé Picot besorgt seine ökonomischen Angelegenheiten, Mersenne die literarischen, namentlich vermittelt er den größten Theil seiner Correspondenz; die Briefe, die er nach Frankreich schreibt und die er von hier aus empfängt, gehen durch Mersenne's Hand, er giebt absichtlich seinen Briefen falsche Ortsdata, damit man nicht wisse, wo er im Augenblick lebe, ihn nicht aufsuche und störe. Da es nicht möglich ist, dieses Incognito auf die Dauer zu wahren, so wechselt er seinen Aufenthalt oft; der verborgenste

Aufenthalt ist ihm der liebste. Er wohnt in Vorstädten, Dörfern, abgelegenen Landhäusern. Auch für seine Correspondenz in Holland hat er an verschiedenen Orten befreundete Agenten, die ihm die Briefe vermitteln, Beeckman in Dortrecht, Bloemaërt in Harlem, die Reyniers in Amsterdam, Hooghland in Leyden. Er lebt in seiner Einsamkeit nomadisch, wie die Juden in der arabischen Wüste. Während der zwanzig Jahre, die er in Holland zubringt, hat er etwa vierundzwanzigmal seinen Aufenthalt verändert und an dreizehn verschiedenen Orten gelebt, in Amsterdam, Franeker, Deventer, Dortrecht, Lieuwarden, Leyden, in und bei Utrecht, in der Abtei Egmond, in Egmond van Hoef, in Harderwick am Zuydersee, in Amersfort bei Utrecht, in Endegest bei Leyden. Während der ersten sieben Jahre lebt er am öftersten in Amsterdam, später sind es die Städte Utrecht und Leyden, wo oder in deren Nähe er sich am häufigsten aufhält. Sein erster Ort, als er nach den Niederlanden kam, war das Städtchen Franeker in Nordholland, wo er in einem kleinen, von der Stadt durch einen Graben getrennten Schloß sechs Monate einsam lebt und seine Meditationen beginnt; sein letzter Ort ist das schönste Dorf Nordhollands, die Abtei Egmond*, wo er sich am längsten aufgehalten, das erstemal in den Jahren 1637 und 38, zuletzt von 1644—1649. Diese an so vielen Orten zerstreute Lebensweise wird noch unterbrochen durch Ausflüge und Reisen. Die meisten Ausflüge gehen nach dem Haag, wo er den Hof der Exkönigin von Böhmen und deren Tochter, die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, seine gelehrige Schülerin, aufsucht. Die erste Reise, wahrscheinlich von Amsterdam aus, im Jahr 1630 macht er nach England, die zweite auch von Amsterdam aus im Jahr 1634 nach Dänemark,

* Eine bei der Stadt Alkmaar gelegene Benedictinerabtei, von der die Grafen Egmond den Namen haben.

von seinem Freunde Ville-Bressieux begleitet; die drei letzten von Egmond aus nach Frankreich in den Jahren 1644, 1647 und 1648. In den sieben Jahren von 1637—1644 veröffentlicht er die grundlegenden Schriften seiner Philosophie. Das sind die äußeren Hauptumrisse seiner Lebensperiode in Holland, die wir gegenüber den Lehr- und Wanderjahren die Zeit seiner Meisterschaft nennen dürfen, und deren innere Entwicklung wir jetzt näher zu betrachten haben.

3. Zufriedene Stimmung.

Diese Entwicklung wird sehr begünstigt durch die zufriedene und heitere Grundstimmung, in welcher Descartes namentlich während der ersten Hälfte dieser Periode lebt, eigentlich zum erstenmale ganz unabhängig und völlig nach seinem Gefallen. Seine Briefe und selbst seine philosophischen Schriften athmen diese glückliche Stimmung. Er findet hier die Einsamkeit, wie er sie eben wünscht, jetzt in dem Getümmel einer großen Stadt, wo ihn Niemand bemerkt, jetzt in der Einöde eines Dorfes oder eines abgelegenen Landhauses, wohin Niemand kommt. So wohlthuend ist ihm diese seine geliebte Einsiedelei, wie er Holland nennt, daß er noch nach neun Jahren sie um keinen Preis gegen sein eigenes Vaterland vertauschen möchte. Es war im Jahr 1638 die Rede davon, daß Richelieu ihm Anerbietungen für Paris machen wolle. Bei dieser Gelegenheit bemerkt er gegen Mersenne in einem Briefe vom Mai jenes Jahres: „Ich glaube nicht, daß die Gedanken des Cardinals sich zu einem Menschen meiner Art herablassen. Übrigens giebt es, unter uns gesagt, nichts, das meinen Lebensplänen weniger zusagt, als die Luft von Paris, wegen der zahllosen Zerstreuungen, die dort unvermeidlich sind; und so lange ich nach meiner Weise leben darf, werde ich auf dem Dorfe bleiben in irgend einem Lande,

wo mich die Besuche meiner Nachbarn so wenig belästigen, als hier, in einem Winkel Nordhollands; das ist der einzige Grund, der mich dieses Land dem meinigen vorziehen ließ, und ich bin jetzt so daran gewöhnt, daß ich keine Lust habe, diesen Aufenthalt zu ändern." *

Ein anderes und höchst anmuthiges Zeugniß seiner glücklichen und grundzufriedenen Stimmung findet sich in zwei Briefen aus dem März und Mai 1631, die an Balzac gerichtet sind, den bekannten Schützling Richelieu's, der sich als Schriftsteller, namentlich als Stylist, einen Namen gemacht hat. Balzac ist eben von seinem Stammgut nach Paris an den Hof zurückgekehrt, als er von Descartes, der sich damals in Amsterdam aufhält, eine Einladung nach Holland und zugleich eine höchst idyllische und reizende Schilderung seines dortigen Lebens erhält. „Ich habe mir," schreibt Descartes in bester Laune, „einen Gewissensscrupel daraus gemacht, Ihre Ruhe bis in die ländliche Einsamkeit zu verfolgen, und es für besser gehalten, mit meinem Briefe zu warten, bis Sie die Einsamkeit verlassen hätten. So habe ich von einer Reise zur andern, achtzehn Monate lang, aufgeschoben, was ich nicht länger als acht Tage habe aufschieben wollen, und ohne daß Sie es mir Dank wissen, habe ich Sie während dieser ganzen Zeit von der Belästigung meiner Briefe frei gehalten. Jetzt aber, da Sie in Paris sind, muß ich mir doch von der Zeit, die Sie an eine Menge zudringlicher Besuche verlieren und preisgeben wollen, auch meinen Theil ausbitten und Ihnen sagen, daß seit den zwei Jahren, die ich im Auslande lebe, ich nicht ein einziges Mal versucht war, nach Paris zurückzukehren, ausgenommen nur seitdem man mir mitgetheilt, daß Sie dort seien; diese Nachricht läßt mich erkennen, daß ich jetzt anderswo glücklicher sein könnte als hier, und wäre nicht

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. VII, pag. 155.

die Arbeit, die mich hier zurückhält, nach meinem geringen Urtheil die wichtigste, mit der ich jemals beschäftigt sein kann, so würde die Hoffnung allein, Ihre Unterhaltung zu genießen und jene kraftvollen Gedanken, die wir in ihren Schriften bewundern, unmittelbar vor mir entstehen zu sehen, diese Hoffnung würde hinreichen, mich von hier fortzutreiben. Fragen Sie mich nicht, ich bitte, welches jene Arbeit, die ich für so wichtig halte, wohl sein mag; ich würde mich schämen, es Ihnen zu sagen; ich bin so sehr Philosoph geworden, daß ich den größten Theil der gewöhnlichermaßen angesehenen Dinge gering schätze und einige andere hoch halte, aus denen man nichts zu machen pflegt. Indessen Ihre Denkweise ist weit entfernt von der Volksmeinung; Sie haben mir oft bezeugt, daß sie günstiger von mir urtheilen, als ich verdiene, und deshalb werde ich nicht unterlassen, Sie eines Tages, wenn es Ihnen nicht zuwider ist, offener davon zu unterhalten. Für heute sage ich Ihnen nur so viel, daß ich nicht, wie Sie mich wohl früher gefunden, in der Stimmung bin, etwas niederzuschreiben; nicht etwa weil ich den Ruf unterschätze, wenn man nämlich sicher ist, einen guten und großen Ruf zu erwerben, wie Sie es vermocht haben, sondern weil ich den mittelmäßigen und unsichern, wie ich ihn etwa hoffen könnte, weit weniger anschlage, als den Frieden und die Geistesruhe, die ich besitze. Ich schlafe hier alle Nacht zehn Stunden und ohne daß je eine Sorge mich aufweckt. Nachdem der Schlaf meinen Geist lange Zeit in Wäldern, Gärten und Zauberpalästen umhergeführt hat, wo ich alle in Mährchen erdichteten Freuden erlebe, so mische ich unmerklich meine Tagesträumereien mit denen der Nacht; und wenn ich mich erwacht finde, so ist meine Befriedigung noch vollkommener und meine Sinne nehmen daran Theil, denn ich bin nicht so streng, den Sinnen irgend etwas zu versagen, das ein Philosoph ohne Gewissenswiderspruch ihnen gestatten darf. Genug, mir fehlt hier nichts, als die Annehmlichkeit Ihrer Unterhaltung;

diese jedoch ist zu meinem Wohlbefinden so nothwendig, daß wenig fehlt, so unterbreche ich meine Pläne und komme, Ihnen mündlich zu sagen, wie ich von ganzem Herzen der Ihrige bin."* Auf diesen Brief antwortet Balzac mit dem Wunsch, selbst nach Holland zu kommen. Und diesem Wunsche begegnet Descartes, indem er seinen Aufenthalt wie ein Idyll ausmalt. „Ich habe mir die Augen gerieben, um zu sehen, ob ich nicht schlief, als ich in Ihrem Briefe las, Sie hätten die Absicht, hierher zu kommen, und noch jetzt wage ich nicht, mich dieser Nachricht anders zu erfreuen, als wenn ich sie geträumt hätte. Indessen finde ich es gar nicht befremdlich, wenn ein großer und großdenkender Geist, wie der Ihrige, sich jenem knechtischen Zwange nicht fügen kann, dem man am Hofe unterworfen ist, und da Sie mir geradezu versichern, Gott habe Ihnen eingegeben, das Weltleben zu verlassen, so würde ich gegen den heiligen Geist zu sündigen meinen, wollte ich versuchen, Sie von einem so heiligen Entschluß abzubringen. Sie müssen es sogar meinem Eifer verzeihen, wenn ich Sie einlade, Amsterdam zu Ihrer Zuflucht zu wählen und ihm nicht blos vor allen Kapuziner- und Karthäuserklöstern, wohin eine Menge ehrbarer Leute sich zurückziehen, den Vorzug zu geben, sondern auch vor den schönsten Residenzen Frankreichs und Italiens insgesammt, sogar vor jener berühmten Eremitage, wo Sie das vergangene Jahr sich aufgehalten. So vollkommen eingerichtet ein Landhaus auch sein mag, immer fehlen unendlich viel Bequemlichkeiten, die sich nur in Städten finden, und sogar die Einsamkeit, die man auf dem Lande hofft, ist dort nie ganz vollkommen. Ich gebe zu, Sie finden dort einen Bach, der die größten Schwätzer zu Träumern macht, ein so einsames Thal, das sie entzücken und erfreuen kann, aber das Unglück will, daß Sie zugleich eine Menge

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. VI, pag. 197—200.

kleiner Nachbarn haben, die Sie bisweilen mit Besuchen belästigen, die weit unbequemer sind, als welche Sie in Paris empfangen; dagegen in dieser großen Stadt, wo ich lebe, giebt es keinen Menschen, mich ausgenommen, der nicht Handel treibt, und so ist Jedermann so sehr auf seinen Vortheil hingewendet, daß ich hier mein ganzes Leben wohnen könnte, ohne je von irgend Jemand bemerkt zu werden. Ich gehe täglich mitten in dem Getreibe einer großen Volksmenge so frei und ruhig spazieren, als Sie in Ihren Baumgängen; und ich betrachte die Menschen, die ich sehe, ganz ebenso als ich die Bäume in Ihren Forsten oder die Thiere auf den Weiden betrachten würde, selbst das Geräusch ihres Wirrwars stört meine Träumereien nicht mehr, als das eines Bachs. Und wenn ich auf ihr Treiben achte, so habe ich dasselbe Vergnügen als Sie, wenn Sie die Landleute sehen, die Ihre Ländereien bebauen, denn ich sehe, daß alle diese Arbeit dazu dient, den Ort zu verschönern, wo ich mich aufhalte, und zu bewirken, daß mir nichts mangelt. Und wenn es Ihnen Freude macht, die Früchte in Ihren Obstgärten reifen zu sehen und den Reichthum dicht vor den Augen zu haben, meinen Sie nicht, daß es ebenso ergötzlich ist, hier die Schiffe kommen zu sehen, die uns im Überfluß die Erzeugnisse beider Indien und alle Seltenheiten Europas zuführen? Wo in der Welt würde man einen andern Ort finden können, an dem alle Bequemlichkeiten des Lebens und alle begehrenswerthen Seltenheiten so leicht zu haben sind als hier? Wo ein anderes Land, in welchem man eine so vollkommene Freiheit genießt, wo man so ruhig schlafen kann, wo fortwährend Heere ausdrücklich zu unserm Schutze bereit stehen, wo Giftmischerei, Verrath, Verläumdung so wenig bekannt sind, wo von der Sitteneinfalt unserer Vorfahren mehr übrig geblieben? Ich begreife gar nicht, wie Sie die Luft Italiens so lieben können, wo stets die Hitze des Tages unerträglich, die Frische des Abends ungesund ist, und wo die

Dunkelheit der Nacht Diebstahl und Mord verbirgt. Wenn Sie die Winter des Nordens fürchten, so sagen Sie mir, welche Schatten, welcher Fächer, welche Quellen würden dann im Stande sein, Sie in Rom so gut vor der Last der Hitze zu bewahren, als hier ein Ofen und ein tüchtiges Feuer Sie von der Kälte befreien wird? Zuletzt will ich Ihnen sagen, daß ich Sie mit einer kleinen Sammlung Träumereien erwarte, die Ihnen vielleicht nicht zuwider sein werden; und ob Sie nun kommen oder nicht, ich werde stets mit ganzer Empfindung der Ihrige sein." *

Descartes' Liebe zur Einsamkeit ist menschenkundig, nicht menschenfeindlich. Ächte und tiefe Menschenkenntniß ist in einem gewissen Sinn nicht gerade leutselig. Aber wo er Menschen findet, denen er sich gesellen kann, geht ihm das Herz auf und eine solche Freundschaft erhöht ihm den Werth des Lebens. Doch er weiß, daß die geistigen Naturen, die er bedarf, selten sind und nicht in der Masse zu suchen. So schreibt er an Chanut, einen seiner letzten und treuesten Freunde, in einem Briefe aus dem Jahre 1646, also gegen das Ende der holländischen Periode: „Ich beklage es oft, daß die Welt zu groß ist im Verhältniß zu den wenigen Trefflichen, die in ihr leben; ich möchte, sie wären alle in einer Stadt beisammen, dann würde ich gern meine Einsiedelei verlassen, um mit ihnen zu leben, wenn sie mich in ihrer Gesellschaft haben wollten. Denn obwohl ich die Masse fliehe, weil sie so viele Zudringliche und Lästige zählt, so denke ich doch stets, daß es das größte Gut des Lebens ist, die Gesellschaft und Unterhaltung derer zu genießen, die man werth hält." ** Seine Gedanken sind für seine Freunde, mit denen er so gern im traulichen Verkehr die Früchte seiner Studien austauscht.

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. VI, pag. 200—203.

** Tom. IX, pag. 410.

Diesen brieflichen Aeußerungen füge ich einen Satz aus seiner wichtigsten philosophischen Schrift, dem Anfange seiner Meditationen, hinzu, der mit wenigen Worten ausspricht, wie fruchtbar die Einsamkeit für sein philosophisches Werk ist. Es ist einer der ersten Sätze, die Descartes in den Niederlanden geschrieben, in jenem abgelegenen Schlosse in Franeker, wo er die Meditationen beginnt. „Die Gegenwart ist mir günstig. Ich habe mein Gemüth befreit von allen Sorgen, habe eine ungestörte Muße gewonnen, lebe einsam in der Einsamkeit, und werde mich nun ganz mit ernstem und freiem Geist meiner Aufgabe hingeben: diesem umfassenden und gründlichen Umsturz aller meiner bisher gehegten Ueberzeugungen.“

Siebentes Capitel.

Entstehung der neuen Philosophie.

1. Die Bildung in den Niederlanden. Wissenschaftliche Zeitereignisse.

(Harvey. Galilei.)

In den ersten sieben Jahren (1629—1636) seines holländischen Aufenthalts kommt Descartes durch mancherlei innere und große Kämpfe endlich dazu, das Werk, welches im Stillen gereift ist, der Welt mitzutheilen; er giebt weniger die neue Lehre selbst, als deren erste Umrisse, die er in seine wissenschaftliche Lebensgeschichte verwebt, und deren Methode, die sich selbst durch jene Lebensgeschichte wie der rothe Faden hindurchzieht; zugleich zeigt er von dieser Methode die ersten Proben, die er auf dem Gebiete der mathematischen und physikalischen Wissenschaften macht, und in denen er seine neue, noch in den Hintergrund gestellte Lehre verwerthet. Diese Versuche, wie er sie selbst nennt, an ihrer Spitze die Schrift von der Methode, bezeichnen am Ende jener ersten sieben Jahre eine Epoche in seiner holländischen Lebensperiode. In den folgenden sieben Jahren (1637—1644) rückt die Lehre selbst in den Vordergrund, sie wird in ihren Grundlagen und in ihrem systematischen Zusammenhange veröffentlicht in den Meditationen und den vier Büchern von den Principien der Philosophie.

Wir verfolgen jetzt diese Entwicklungsgeschichte in ihrem inneren Verlauf. Dabei müssen wir die geistigen Zustände der Zeit und der Niederlande wohl im Auge behalten, welche auf die Arbeiten Descartes' theils fördernd und anregend, theils empfangend oder widerstrebend einwirken. Die Niederlande sind in dieser Zeit einer der ersten europäischen Sammelplätze jeder Art der Geistesbildung; die humanistischen und exacten Wissenschaften, Philologie, Mathematik, Naturwissenschaft stehen zugleich in Blüthe und Ansehen; der Protestantismus hat in der Theologie neues Leben und neue Kämpfe geweckt, die auch den benachbarten Katholicismus erregen; in Leyden entspringt der schon erwähnte Streit der Arminianer und Gomaristen, in Löwen der Jansenismus; die niederländischen Universitäten treten in den Vordergrund der Tageserscheinungen; neue werden in dieser Zeit gegründet, vor allen die Universität Utrecht im Frühjahr 1634. Diese Universität wird der Schauplatz, auf dem die Lehre Descartes' ihre erste Schule und zugleich ihren heftigsten Gegner findet. Wissenschaft, Gelehrsamkeit, universale Bildung sind in dieser Zeit so geläufig, daß wir sie nicht blos auf den Schulen und Universitäten der Niederlande, sondern auch in den geselligen Kreisen und bei den Frauen finden. Das Geschlecht der gelehrten Frauen ist nie größer gewesen als damals, und die Gelehrsamkeit und Wissenschaft verträgt sich hier, selbst in ihren männlichsten Formen, so gut mit der weiblichen Art, daß diese Zeit keinen Grund hatte, den Spottnamen der Blaustrümpfe zu erfinden. Es sind nicht sogenannte gelehrte, sondern wirklich studirte Frauen. Ich nenne als ein merkwürdiges und in ihrer Zeit bewährtes Beispiel dieser Art die mit Descartes bekannte Anna Maria Schurmann in Utrecht, ein Wunder an Gelehrsamkeit und mannigfaltigster Bildung. Sie kennt die meisten europäischen Sprachen, dazu hebräisch, syrisch, chaldäisch, arabisch, äthiopisch, versteht die alten Sprachen mit

Virtuosität, schreibt lateinisch, wie die besten Philologen, französisch, wie Balzac, der seiner Zeit als einer der ersten Stylisten gilt; sie hat in französischer, lateinischer, griechischer und hebräischer Sprache Reden und Gedichte gefertigt, die Spanheim herausgab; sie ist in allen Künsten erfahren, in einigen selbst ausübend mit großem, öffentlich anerkanntem Talent, namentlich in der Malerei, geschickt im Bildschnitzen und in allen Arten des Kupferstechens; kundig der Poesie, Beredsamkeit, Dialektik, Mathematik, Scholastik; schulmäßig und gründlich einheimisch in der Theologie, bewandert in der Bibel, den Schriften des heiligen Thomas, den griechischen und lateinischen Kirchenvätern, dabei ganz bescheiden, zur Einsamkeit und Andacht geneigt, am meisten von theologischen und religiösen Untersuchungen eingenommen, eine Anhängerin des Mystikers Labadie.*

Zwei große wissenschaftliche Begebenheiten kommen in den ersten Jahren, während Descartes in Holland ist, zu öffentlicher Bedeutung und werden sehr wichtig, die eine sogar verhängnißvoll, in den Studien und im Leben unseres Philosophen: Die Entdeckung des Blutumlaufs durch den englischen Arzt William Harvey und die Vertheidigung des kopernikanischen Weltsystems durch Galilei. Harvey's Schrift über die Herz- und Blutbewegung in den Thieren erscheint 1628; Galilei's Dialoge vier Jahre später; es ist diejenige Schrift des großen Physikers, die den weltkundigen Inquisitionsproceß zur Folge hatte.

2. Das philosophische Problem. Metaphysik und Physik.

Descartes beschäftigt sich im Anfange seines holländischen Aufenthaltes zuerst mit den metaphysischen Grundfragen,

* Charakteristisch ist ihre im Jahr 1641 veröffentlichte lateinische Abhandlung über das Thema: Ob Frauen studiren dürfen?

er beginnt in der Einsamkeit von Franeker die Meditationen, setzt sie während des Winters von 1629 zu 1630 in Amsterdam fort, hier werden sie durch andere Studien und Arbeiten unterbrochen und erst zehn Jahre später erfolgt die Vollendung. Sein ganzes Nachsinnen ist der Frage gewidmet: durch welches unfehlbare Kriterium Wahrheit und Irrthum, die richtige Vorstellung von der falschen, das wirkliche Dasein von der Einbildung sich unterscheidet? Er findet, daß in den Gegenständen oder Vorstellungen als solchen ein Kriterium dieser Art nicht sei, daß die sogenannten wirklichen Erscheinungen eben so gut für bloße Traumbilder gelten können und sich von diesen durch nichts unterscheiden. So bleibt nur eine Gewißheit, nicht daß die Vorstellungen, die wir haben, wirklich sind, nicht daß die Gegenstände, die uns erscheinen, in Wahrheit existiren, wohl aber, daß wir solche Vorstellungen haben, daß uns solche Gegenstände erscheinen; also die einzige Gewißheit: daß unser Vorstellen existirt, daß unser Denken ist, und da jeder nur seines eigenen Denkens gewiß ist, daß ich der Denkende bin, oder wie der Satz in der typischen Formel lautet: ich denke, also ich bin. Diese Einsicht ist ganz klar und ganz deutlich. Was ebenso klar, ebenso deutlich erkannt wird, ist darum ebenso gewiß. Hier entdeckt sich das gesuchte Kriterium. Die klare und deutliche Einsicht entscheidet über Sein und Nichtsein, die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung beweist deren wahre und wesenhafte Geltung. So beweist die Vorstellung eines vollkommenen Wesens klar und deutlich dessen Existenz. So folgt aus der Natur dieses Wesens klar und deutlich seine Wahrhaftigkeit; so folgt aus dieser Wahrhaftigkeit klar und deutlich die Existenz der Körperwelt, denn wenn diese Welt nicht wahr wäre, so würde der Schein ihrer Wahrheit eine Täuschung sein, welche die Wahrhaftigkeit, also die Vollkommenheit, also die Existenz Gottes aufheben würde. Wenn aber die Körperwelt in Wahrheit

ist, so muß sie klar und deutlich erkennbar d. h. sie muß eine gesetzmäßig geordnete Welt, ein wissenschaftliches Object, ein Kosmos sein, den wir begreifen können. Das klare und deutliche Gesetz alles Geschehens ist die Causalität, der Zusammenhang von Ursache und Wirkung, die Nothwendigkeit, vermöge deren Nichts ohne Ursache geschieht, jedes Etwas (niemals aus Nichts, sondern) stets aus einem anderen Etwas hervorgeht. Wird also die Welt als Inbegriff der körperlichen Dinge, als Natur nach diesem Causalitätsgesetze erklärt, so ist sie klar und deutlich erkannt, so ist eben dadurch ihre Wahrheit bewiesen und der Zweifel, daß sie eine bloße Scheinwelt sei, für immer widerlegt.

Diese Betrachtungen eröffnen dem Philosophen zwei Wege. Entweder er geht durch den vollendeten Zweifel zu der einzigen Gewißheit des eigenen denkenden Seins, gewinnt hier das Kriterium der Wahrheit, entdeckt in der Vorstellung Gottes dessen Existenz, schließt von der Wahrhaftigkeit Gottes auf die Wahrheit der Welt, auf deren wissenschaftliche Erkennbarkeit und befestigt so die Aufgabe der Naturwissenschaft; oder er löst diese Aufgabe, beweist durch die klare und deutliche Erkenntniß der Welt deren Existenz, und trifft hier mit den metaphysischen Einsichten zusammen. Der erste Weg ist der metaphysische, der zweite der physikalische. Jener ist deductiv, dieser in Rücksicht auf das ganze System inductiv. Auf dem zweiten wird augenscheinlich und demonstrativ bewiesen, was die Metaphysik fordert. So bietet die Physik das beste argumentum ad hominem für die Richtigkeit der philosophischen Grundsätze. Giebt es eine Physik, so giebt es eine gesetzmäßige Welt, so ist deren Existenz außer allem Zweifel, so steht das Dasein der Körper ebenso fest, als das Dasein Gottes und der Seele. Ist die Natur gesetzmäßig, so ist sie deutlich erkennbar. Ist sie deutlich erkennbar, so ist sie wirklich und sicher gestellt gegen den Zweifel.

3. Das physikalische Problem. Die Welterklärung. Einzeluntersuchungen.

Diesen Weg ergreift Descartes. Er will ein klares und deutliches Bild der Welt geben, wenn auch nur in einem umfassenden Entwurfe, um durch diese That seinen tiefsten Grundgedanken schon im Voraus den Sieg zu sichern. Er konnte nicht gründlicher verfahren. Hier verläßt er daher die schon begonnene metaphysische Untersuchung und begiebt sich in eine Reihe physikalischer Arbeiten, die sich in einem Werke zusammenfassen werden, welches ein Abbild der Welt sein soll von den himmlischen Körpern bis zum menschlichen. Dieses Werk wird den Namen führen: „Die Welt (le monde).“ Es wird aus den Gesetzen der Materie seine Welt ableiten, sie gleichsam vor unsern Augen entstehen lassen und genetisch erklären, es wird dem Leser überlassen, diese so erklärte Welt, die es ihm wie eine Hypothese vorträgt, mit der gegebenen Welt zu vergleichen und die Entdeckung zu machen, daß sie mit dieser identisch ist. Es geht aus von der Natur des Lichts, zeigt die Entstehung und Bildung der Himmelskörper, die Entstehung der Ebbe und Fluth, der Bewegungen der Luft und des Wassers, der Gebirge, Meere, Quellen und Ströme, der Metalle und Pflanzen, der thierischen und menschlichen Körper, den gleichen Mechanismus beider, endlich den Unterschied zwischen Thier und Mensch in Rücksicht der Sprache und des moralischen Handelns, worin Geist und Seele sich kundgiebt. So durchwandert es die Natur in großen Zügen ihrem ganzen Umfange nach bis hin zur menschlichen Seele, mit der die Geisterwelt aufgeht. Neben diesen so entworfenen Grundzügen des Kosmos wird sich dann die Metaphysik als die Lehre von dem Wesen Gottes und der Seele aufrichten, und diese so geordneten Theile werden in schönster

Uebereinstimmung ein ebenso vollkommen umfassendes, als vollkommen klares und deutliches Weltsystem ausmachen.

Um dieses Werk auszuführen, müssen eine Menge von Einzelstudien gemacht werden. In den optischen Untersuchungen hat Descartes schon in Paris in Verbindung mit Mydorge und Ferrier sehr gründliche Fortschritte gemacht. Er setzt diese Untersuchungen mit dem größten Eifer in Holland fort und wünscht sich dazu die persönliche Gemeinschaft mit Ferrier, den er auf das Dringendste und Freundlichste zu sich einladet, ohne ihn zu gewinnen, vielmehr endet der Verkehr auf eine für Ferrier nicht rühmliche und für Descartes widerwärtige Weise. Ein interessantes Phänomen stellt seine optische Erklärungskunst auf die Probe. Den 20. März 1629 werden zu Rom vier Nebensonnen gesehen; Descartes empfängt die nähere Beschreibung der Thatsache und giebt seine Erklärung der „Parhelien". Er empfängt die mitgetheilten Beobachtungen des Phänomens von seinem ersten Anhänger in den Niederlanden, Heinrich Reneri, den wir noch näher kennen lernen werden; dieser hat sie von Descartes' philosophischem Rival, den wir schon einmal genannt haben, Gassendi, der über dasselbe Thema schreibt und es Descartes verübelt, daß dieser nicht Gassendi's Schrift in der seinigen besonders hervorhebt. — Zur Erklärung der irdischen Körper bedarf Descartes chemischer Studien, die er seit Ende 1629 beginnt, zur Erklärung des thierischen und menschlichen Organismus der Anatomie und Medicin, die er mit außerordentlichem Interesse betreibt. Namentlich in dem ersten Winter in Amsterdam beschäftigt er sich sehr eingehend mit anatomischen Präparaten, er geht selbst, um bei einem Fleischer die Thierstücke einzukaufen, in deren Zerlegung er sich übt. Er dringt bis in die Einzelnheiten der Anatomie und hofft, daß er in den Stand kommen werde, selbst die kleinsten Theile des thierischen Körpers so genau zu erklären, als die Bildung eines Salzkorns

oder einer Schneeflocke. Es scheint, daß Untersuchungen über die magnetische Declination ihn zu der Reise nach England veranlassen, die er im Jahre 1630 unternimmt.

Alle diese Einzelstudien tragen noch ihre besonderen Früchte. Aus den optischen Untersuchungen geht die Dioptrik hervor; die Erklärung der Parhelien wird der Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit den Meteoren. Die Dioptrik und die Meteore finden wir unter den Versuchen, die Descartes später als Proben seiner Methode veröffentlicht. Die anatomischen Studien führen zu dem Tractat über den Menschen, der ursprünglich als ein besonderes Capitel dem Werke von der Welt einverleibt war.

4. Galilei's Verurtheilung und deren Einfluß auf Descartes.

Drei Jahre arbeitet Descartes an seinem Kosmos, der seine neue Philosophie physikalisch begründen und ihr auf diesem Wege Bahn brechen soll. Er ist im Begriff, das Werk gegen Ende des Jahres 1633 zu vollenden. Seine Erklärungsprincipien sind nach dem Gesetz der Causalität die mathematisch-mechanischen. Alles hängt nach diesen Principien genau miteinander zusammen, jedes Glied in dieser Causalkette der Dinge ist bedingt durch das Ganze und umgekehrt. Ein nothwendiges Glied in diesem großen mechanischen Weltzusammenhange bildet die Bewegung der Erde. So ist der Kosmos Descartes' mit der kopernikanischen Lehre einverstanden, die gerade damals Galilei aus dem physikalischen Gesetz der Schwere rechtfertigt.

Schon zwei Jahrzehnte vorher hatte Galilei in seiner Schrift über die Sonnenflecken die tägliche Bewegung der Erde gelehrt. Die Lehre wird drei Jahre später von der zur Büchercensur verordneten Congregation der Cardinäle als

unkirchlich verboten, und Galilei verspricht, dem Verbot zu gehorchen. Nachdem aber der kirchliche Beschluß dahin gemildert worden, daß die kopernikanische Lehre nicht als zweifellose Wahrheit gelten dürfe, ergreift Galilei den Ausweg, sie unter dem Schein einer Hypothese zu vertheidigen. Er schreibt zu diesem Zweck seinen »dialogo«, worin von der einen Seite das ptolemäische Weltsystem, von der andern das kopernikanische vertheidigt und endlich von der dritten die Geltung beider Lehren so abgewogen wird, daß der Sieg der kopernikanischen deutlich genug einleuchtet. Das Buch erscheint im Jahr 1632. Jetzt bemeistert sich ein von persönlicher Feindschaft und literarischem Neide aufgestachelter kirchlicher Eifer der Sache. Galilei's Schrift wird verdammt, er selbst vor das Inquisitionstribunal gefordert und zum Widerruf gezwungen im Juni 1633.

Descartes hat von der Schrift Galilei's gehört, er ist begierig, sie noch vor dem Abschluß seines eigenen Werkes zu lesen, er läßt sich in Leyden und Amsterdam nach der Schrift Galilei's erkundigen, und jetzt erfährt er, daß allerdings die Schrift gedruckt und schon das Jahr vorher in Italien erschienen sei, aber alle ihre Exemplare in Rom verbrannt und der Verfasser selbst von der Inquisition verurtheilt worden. Jetzt sieht er sich plötzlich von einem jener Conflicte bedroht, die er vermeiden will. Entweder er muß sein Werk verstümmeln und sinnlos machen oder unterdrücken. Will er die Schrift veröffentlichen wie sie ist, so ist es um seinen Frieden mit der Kirche geschehen, und er wird zu jenen verderblichen Neuerern gezählt werden, denen er innerlich selbst abgeneigt ist. Das erste kann er nicht, das letzte will er nicht; so bleibt ihm nur eines übrig: ganz zu schweigen, das Werk gar nicht zu veröffentlichen, vielmehr zu vernichten, damit es die Welt nie kennen lerne, und von jetzt an auf jede Veröffentlichung seiner Gedanken völlig Verzicht zu leisten.

Seine Briefe an Mersenne aus dem Jahr 1633 geben uns einen Einblick in diese Umwandlung seiner literarischen Entschlüsse. Ein Brief aus dem April jenes Jahres schließt mit den Worten: „ich kann nicht bestimmen, wann ich Ihnen meine Welt schicken werde, denn ich lasse sie jetzt liegen, um die Fehler besser zu erkennen, wenn ich mich anschicken werde, die Arbeit in's Reine zu bringen." Ein Vierteljahr später heißt es: „meine Schrift ist fast vollendet, ich habe sie nur noch von Fehlern zu reinigen und abzuschreiben, und ich scheue die Arbeit so sehr, daß, hätte ich Ihnen nicht seit länger als drei Jahren die Zusendung am Ende dieses Jahres versprochen, ich wahrscheinlich noch lange nicht im Stande sein würde, damit zum Ziel zu kommen."* Unter dem 28. November schreibt Descartes: „ich wollte es machen, wie die bösen Zahler, die immer kommen und ihre Gläubiger noch um etwas Aufschub bitten, sobald sie merken, daß der Termin der Schuldzahlung herannaht. Ich hatte mir wirklich vorgenommen, Ihnen meine Welt als Neujahrsgeschenk zu schicken, und vor etwa vierzehn Tagen war ich ganz entschlossen, Ihnen wenigstens einen Theil zu senden, wenn das Ganze zu jener Zeit noch nicht sollte abgeschrieben sein. Aber ich habe in diesen Tagen in Leyden und Amsterdam Erkundigungen eingezogen, ob das Weltsystem Galilei's nicht dort sich vorfände, denn ich meinte gehört zu haben, es sei im vorigen Jahre in Italien gedruckt worden, und darauf hat man mir mitgetheilt, daß es allerdings gedruckt, aber alle Exemplare sogleich in Rom verbrannt und Galilei selbst zu einer Buße verurtheilt worden sei. Dies hat mich so sehr erschüttert, daß ich mich fest entschlossen habe, alle meine Papiere zu verbrennen oder wenigstens sie keinem Menschen zu zeigen. Denn ich habe mir nicht vorstellen können, daß man

* Brief vom 22. Juli 1633. Oeuvres de Descartes (Cousin), T. VI, pag. 237 und 38. Der vorhergehende Br. Ebendas. S. 230.

ihn, der Italiener und, wie ich höre, sogar vom Pabst wohlgelitten ist, etwas anderes hat zum Verbrechen machen können, als offenbar seine Lehre von der Bewegung der Erde, die, wie ich weiß, schon früher einige Cardinäle für verwerflich erklärt haben. Indessen meinte ich gehört zu haben, daß man seitdem nicht abgelassen hat, sie zu lehren, selbst in Rom; und ich bekenne, daß, wenn diese Lehre falsch ist, alle Grundlagen meiner Philosophie es ebenfalls sind, denn sie beweisen sich einleuchtend durch einander. Und jene Lehre hängt mit allen Theilen meiner Schrift so genau zusammen, daß ich sie nicht ablösen kann, ohne das Uebrige völlig zu beschädigen. Aber ich will um keinen Preis der Welt eine Schrift von mir ausgehen lassen, in der das kleinste Wort würde von der Kirche gemißbilligt werden, und darum will ich die Schrift lieber unterdrücken, als sie verstümmelt erscheinen lassen. Ich habe nie die Neigung zur Buchmacherei gehabt und hätte ich mich nicht gegen Sie und einige andere meiner Freunde in Versprechungen eingelassen, um durch den Wunsch, Ihnen Wort zu halten, mich um so mehr zur Arbeit zu verpflichten, so würde ich niemals so weit gekommen sein. Nach alle dem bin ich versichert, Sie werden mir keinen Executor auf den Hals schicken, um mich zur Schuldzahlung zu zwingen, und vielleicht gar der Mühe ledig sein, schlechtes Zeug zu lesen. Es giebt in der Philosophie schon so viele Meinungen, die sich geltend machen lassen und über die man streiten kann, daß, wenn die meinigen keine größere Sicherheit haben und nicht ohne Widerspruch gebilligt werden können, ich sie lieber gar nicht veröffentlichen will. Doch es wäre nicht geziemend, nachdem ich Ihnen seit so langer Zeit Versprechungen gemacht habe, jetzt mit einem plötzlichen Einfall mich meiner Pflicht gegen Sie zu entbinden; deshalb werde ich nicht unterlassen, Ihnen meine Arbeit so bald als möglich vorzulegen, ich bitte nur mit Ihrer Erlaubniß um

ein Jahr Aufschub, um sie durchzusehen und zu feilen. Sie haben mir das horazische Wort mitgetheilt: »nonumque prematur in annum«; und es sind erst drei Jahre, daß ich die Abhandlung begonnen habe, die ich Ihnen zuschicken will. Ich bitte Sie zugleich, mir mitzutheilen, was Sie von der Sache Galilei's wissen." *

Mersenne hat die Schrift nie zu sehen bekommen. Sie ist erst vier Jahre nach dem Tode Descartes' unter dem Titel: „die Welt oder Abhandlung vom Lichte" gedruckt worden. Die behutsame und fast ängstliche Zurückhaltung derselben ist, wie man sieht, bedingt durch das Schicksal Galilei's, welches Descartes vor Augen trat, als er eben im Begriff war, seine Arbeit abzuschließen. Wenn man den Charakter Descartes', wie sich uns derselbe gezeigt hat, kennt und menschenkundig beurtheilt, so wird man in jener Zurückhaltung mehr und feinere Motive erblicken, als nur die Scheu aus Feigheit, die als das oberflächlichste und gröbste Motiv der oberflächlichen Betrachtung zuerst in die Augen springt. Er hat das Schicksal Galilei's gefürchtet d. h. den Bruch mit einer Autorität, die ihm in der That ehrwürdig war, die er nach seinen praktischen Lebensgrundsätzen erhalten sehen wollte, also von sich aus unmöglich bedrohen konnte. Eine solche Scheu ist etwas anderes, als die Furcht vor dem Kerker, als der Trieb der gemeinen Selbsterhaltung. Dazu kommt noch ein anderer Zug, der in dem Briefe an Mersenne sehr deutlich hervortritt und in dem ganzen Verhalten Descartes' vielleicht das stärkste Motiv war. In dem Schicksal Galilei's sieht er den ausgebrochenen Conflict zwischen einer Lehre, die er für wahr erkennt, und einer Autorität, die er für heilig achtet; und der Fall liegt vor ihm, in welchem die Theorie zurücktreten soll vor den praktischen

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. VI, pag. 238—40.

Nothwendigkeiten des Lebens. Diesen Conflict empfindet er in seiner ganzen Schwere. Was aber ihn selbst betrifft, so ist für ihn das Schicksal Galilei's ein willkommener Grund, um eine Verpflichtung los zu werden, die ihn drückt. Es wird ihm unendlich leicht, auf die Veröffentlichung seines Werkes Verzicht zu leisten. Er hat sich von seinen Freunden dazu nöthigen lassen, er hat ihnen die öffentliche Mittheilung versprochen, er wird sein Versprechen halten, so abgeneigt wie er innerlich ist gegen das Veröffentlichen und die Verhandlungen mit dem Publicum. Jetzt kommt ein unvorhergesehener Fall, wo er nach seinen höheren Grundsätzen sagen kann: ich brauche mein Versprechen nicht zu erfüllen, ich darf meine Gedanken für mich behalten, ich bin dem Publicum nichts mehr schuldig. Ueber diesen Punkt schreibt er an Mersenne mit sichtbar erleichtertem Herzen, sogar mit Humor. Will man also Descartes richtig beurtheilen, so muß man sagen: als er das Schicksal Galilei's vor sich sah und er seine eigene Schrift zum Schweigen selbst verurtheilte, war das stärkste Motiv dieser Zurückhaltung seine Abneigung gegen die Buchmacherei, und er war froh sagen zu dürfen: Ihr seht, die Welt will es nicht haben!

Es wäre richtig gewesen, wenn Descartes bei dieser so motivirten Zurückhaltung ganz geblieben wäre. Daß er sie theilweise aufgab und verstellte, ist ein Widerspruch, den wir ihm Schuld geben müssen. Er läßt seinen Wahrheitssinn mit seiner Politik in einen Conflict kommen, unter dem die Wahrheit leidet. Er bietet einem Geistlichen in Paris, der Galilei's Lehre vertheidigen will, seine geheime Hülfe an und nimmt sie zurück, wie er erfährt, daß die Verurtheilung der Lehre Galilei's mit dem Zusatz publicirt sei: »quamvis hypothetice a se illam proponi simularet.« Er liest die Schrift Galilei's und überredet sich, daß zwischen seiner Ansicht und der des Florentiners doch eine Differenz sei. Er findet einen Ausweg, wo er dem

Buchstaben nach die Unbeweglichkeit der Erde und dem Geiste nach das Gegentheil lehrt. „Man sieht," sagt Descartes in einem seiner Briefe, „daß ich mit dem Munde die Bewegung der Erde leugne und der Sache nach das System des Kopernikus festhalte." Aehnlich hat Galilei seine Lehre widerrufen.

War nun gegen Ende des Jahres 1633 die Nichtveröffentlichung seiner Arbeiten eine bei Descartes ausgemachte Sache, wie kam es, daß er einige Jahre später dennoch öffentlich mit seiner Lehre hervortrat?

Achtes Capitel.

Die grundlegenden Werke der neuen Philosophie.

1. Der wiedererneute Entschluß zur Veröffentlichung seiner Lehre. Die Motive.

Gewiß sind äußere Anlässe mancherlei Art mit im Spiele gewesen, wenn Descartes von seinem ersten Entschluß, nichts zu veröffentlichen, abweicht, dann die beschlossene Veröffentlichung seiner Arbeiten aufgiebt, zuletzt aber dem Vorsatz, sie geheim zu halten, nicht treu bleibt und die Veröffentlichung unternimmt. Seine Gegner sind leicht mit dem Urtheil bei der Hand, daß ihn zur Geheimhaltung die Furcht, zur Veröffentlichung der Ehrgeiz bestimmt habe. Richtiger dürfte man sagen, daß Rücksichten auf gewisse Autoritäten, die er scheute, ihn von der Veröffentlichung seiner Lehre zurückhielten, und Rücksichten auf seine Freunde und seinen schon verbreiteten Ruf ihn zur öffentlichen Mittheilung antrieben. In Wahrheit aber verhält sich die Sache so, daß diese äußeren Anlässe die entscheidenden Motive nicht sind; daß vielmehr derselbe innere Grund ihn erst von der Veröffentlichung abhält und dann schrittweise zu derselben bewegt. Dieser innere, seinem Charakter gemäße Grund ist das Motiv der Selbstbelehrung. Aus diesem Motiv erklären

sich leicht jene Widersprüche und Schwankungen, die wir bemerkt haben. Es giebt einen Gesichtspunkt, unter dem die beginnende Selbstbelehrung jede Art der Veröffentlichung flieht als einen Zeitverlust und eine Störung. Es giebt einen anderen Gesichtspunkt, unter dem die fortgeschrittene Selbstbelehrung zu ihrem eigenen Besten die öffentliche Mittheilung und den Ideenaustausch fordert. Und es ist natürlich, daß von diesen beiden Gesichtspunkten der zweite der spätere ist.

Zuerst nimmt Descartes seine Methode lediglich als den Weg seiner Selbstbelehrung, den er begierig verfolgt. Er will sich auf diesem Wege durch nichts aufhalten lassen und deshalb seine Gedanken nicht einmal niederschreiben. Dann findet er, daß durch das Niederschreiben die Selbstbelehrung begünstigt und er selbst genöthigt wird, das Gedachte auf das Gründlichste zu prüfen, indem er es schriftlich feststellt. Er ist viel zu gründlich, um diese Probe nicht machen zu wollen. So entstehen seine Schriften. Wenn sie der Welt nützlich sein können, so mögen sie nach seinem Tode bekannt werden. Er selbst wird sie nicht veröffentlichen. Diese Veröffentlichung wäre zeitraubend und, so lange er lebt, weder ihm noch anderen nützlich. Sie wäre zeitraubend, denn so viel hat er schon in seinen Gedanken gewonnen, daß er weite Aussichten und große Eroberungen vor sich sieht. Es ist ihm und der Welt heilsamer, daß er diese Eroberungen macht, als daß er den kleinen errungenen Besitz der Welt mittheilt und nun in allerhand gelehrten Streitigkeiten die Zeit verliert, um ihn zu vergrößern. „Ich will es die Leute wissen lassen", sagt er im letzten Abschnitt seiner Schrift von der Methode, „daß die wenigen Einsichten, die ich bis jetzt erreicht habe, fast nichts sind im Vergleich mit dem, was ich nicht weiß und was erlernen zu können ich die Hoffnung nicht aufgebe. Denn es verhält sich mit denen, welche die Wahrheit in den Wissenschaften nach und nach entdecken, fast eben so als

mit denen, die anfangen reich zu werden und nun weit leichter große Erwerbungen machen, als ehedem, da sie ärmer waren, weit geringere. Man kann sie auch mit Feldherrn vergleichen, deren Kräfte mit den Siegen zu steigen pflegen und die mehr Führungskunst bedürfen, um sich nach einer verlorenen Schlacht zu behaupten, als nach einer gewonnenen Städte und Provinzen zu nehmen. Denn es kostet in der That Schlachten, wenn man alle Schwierigkeiten und Irrthümer zu besiegen unternimmt, die uns den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit sperren, und es heißt eine Schlacht verlieren, wenn man in einer etwas allgemeinen und bedeutenden Sache eine falsche Ansicht annimmt. Man bedarf dann, um sich in die frühere Geistesverfassung wieder zurück zu bringen, eine weit größere Gewandtheit, als zu großen Fortschritten nöthig ist, wenn man sichere Principien bereits hat. Was mich betrifft, wenn ich vor dieser Zeit einige Wahrheiten in den Wissenschaften gefunden habe, so kann ich sagen, es sind nur Folgen und Ableitungen von fünf oder sechs Hauptschwierigkeiten gewesen, die ich überwunden habe und die ich für eben so viele Schlachten rechne, wo ich das Glück auf meiner Seite gehabt; ja ich sage ohne Scheu, daß ich nur noch zwei oder drei solcher Schlachten zu gewinnen brauche, um mit meinen Plänen völlig zu Stande zu kommen; und noch ist mein Alter nicht so vorgerückt, daß ich nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur nicht dazu noch Muße genug haben könnte. Um so mehr aber halte ich mich für verpflichtet, mit der Zeit, die ich noch habe, sparsam umzugehen, als ich hoffen darf, sie gut verwenden zu können, und ich würde ohne Zweifel viel Anlaß haben, sie zu verlieren, wenn ich die Grundlagen meiner Physik veröffentlichte. Denn obgleich sie fast alle so einleuchtend sind, daß man sie nur zu hören braucht, um sie für wahr zu halten, und obgleich ich sie in allen Stücken beweisen zu können meine, so sehe ich doch vorher, weil sie unmöglich mit allen

verschiedenen Ansichten Anderer übereinstimmen können, daß ich durch die Gegensätze würde gestört werden, die sie hervorrufen würden."*

Man sieht, wie wenig das Veröffentlichen in den Lebensplan Descartes' einstimmt. Es erscheint so zweckwidrig, als wollte man von einem Eroberer, der im Siegeszuge begriffen ist, ein Buch über die Kriegskunst erwarten! Was könnte er durch die Veröffentlichung von Andern gewinnen? Etwa deren Urtheil? Aber es giebt keinen besseren Kritiker seiner Gedanken als ihn selbst. Oder was könnten dabei Andere gewinnen? Etwa eine Belehrung, die sich zum Nutzen der Welt brauchen und verwerthen ließe? Wenn das Werk so reif schon wäre, um praktische Früchte zu tragen, so könnte diese Niemand so gut erndten, als Descartes selbst. Denn der Erfinder ist allemal der beste Kenner und darum allein der Meister. Descartes fürchtet die Schule, die sich ihm anhängen und durch ihr trübendes Medium sein Werk verunstalten könnte. Er weiß, was die Schulen jeder Zeit aus ihren Meistern gemacht haben; und ausdrücklich verwahrt er sich im Voraus gegen die Cartesianer. Die Nachwelt möge nichts für cartesianisch halten als was er selbst gesagt habe. Die Schüler sind am schädlichsten, wenn sie nicht bloß nachbeten, sondern den Meister auslegen, ergänzen, mehr wissen wollen als dieser selbst. „Sie sind", sagt Descartes, indem er die Schüler in eben so treffenden Bildern charakterisirt als vorher die Meister, die er den Reichen und den siegenden Feldherrn verglichen, „sie sind wie der Epheu, der nicht höher hinaufstrebt als die Bäume, die ihn halten, und oft sogar, nachdem er ihren Gipfel erreicht, wieder abwärts geht; denn auch die scheinen mir wieder abwärts zu gehen d. h. unwissender zu werden, als wenn sie sich der Studien überhaupt enthielten, die sich nicht

* Discours de la méthode, Part. VI. S. meine Uebersetzg. S. 61.

damit begnügen, Alles was ihr Meister deutlich auseinandergesetzt hat, zu wissen, sondern noch außerdem in ihm die Lösung vieler Probleme finden, von denen er nichts sagt und an die er vielleicht nie gedacht hat. Doch ist ihre Art zu philosophiren sehr bequem für die mittelmäßigen Köpfe, denn bei der Dunkelheit ihrer Unterscheidungen und Grundbegriffe können sie von allen Dingen so dreist reden, als wüßten sie dieselben, und Alles was sie sagen gegen die Scharfsinnigsten und Gescheidtesten aufrecht halten, ohne daß es ein Mittel giebt, sie zu widerlegen. Hierin scheinen sie mir einem Blinden gleich, der, um ohne Nachtheil mit einem Sehenden zu kämpfen, diesen in den Hintergrund eines sehr dunkeln Kellers hinabführt. Und ich darf sagen, diese Leute haben ein Interesse, daß ich meine Principien der Philosophie zu veröffentlichen mich enthalte, denn bei ihrer sehr einfachen und einleuchtenden Art würde ich, wenn ich sie bekannt machte, fast dasselbe thun, als wenn ich einige Fenster öffnete und Licht in jenen Keller hineinscheinen ließ, in den sie hinabgestiegen sind, um sich zu schlagen."*

So ist es der Selbstbelehrungstrieb und die Sorge für die ächte Aufbewahrung seiner Gedanken, welche Descartes zum Schreiben verpflichten. Auf die Bitten seiner Freunde entschließt er sich zur öffentlichen Mittheilung. Galilei's Schicksale treten dazwischen und Descartes gewinnt für die Geheimhaltung seiner Schriften eine neue ihm willkommene Schutzmauer. Er sagt es selbst: „obwohl die Beweggründe, aus denen ich jenen Entschluß gefaßt hatte, sehr fest waren, so ließ mich doch meine tiefe Abneigung gegen die Buchmacherei sogleich andere Gründe genug zu meiner Entschuldigung finden." Indessen bleibt ihm das Gefühl eines unerfüllten Versprechens und damit einer Schuld gegen sich selbst und die Wahrhaftigkeit

* Discours de la méthode, Part. VI. S. meine Uebersetzg. S. 64.

seines Charakters. Man könnte ihn leicht für einen Prahler halten, der mit Worten groß gethan und Dinge versprochen habe, die er nicht fähig gewesen, zu leisten. Dieses Gefühl ist ihm drückend. Er sucht nicht den Ruhm eines großen Mannes, aber den Ruf eines ehrlichen möchte er behalten. Man könnte sonst meinen, die Ursachen, aus denen er die Veröffentlichung unterlassen, seien mehr, als sie es wirklich sind, zu seinem Nachtheile. „Denn obwohl ich," so erklärt sich Descartes selbst, „den Ruhm nicht übermäßig liebe und sogar, wenn ich es sagen darf, hasse, sofern ich ihn für einen Feind der Ruhe halte, die mir über Alles geht, so habe ich doch nie gesucht, meine Handlungen, als ob sie Verbrechen wären, zu verbergen, und auch keine besondere Vorsicht gebraucht, um unbekannt zu bleiben, sowohl weil ich gemeint hätte, mir Unrecht zu thun, als auch, weil mir dies eine Art Unruhe gemacht haben würde, die wiederum der vollkommenen Geistesruhe, die ich suche, zuwider gewesen wäre. Und da ich nun bei dieser stets gleichgültigen Haltung zwischen der Sorge, bekannt zu werden, und der, unbekannt zu bleiben, nicht habe verhindern können, einen gewissen Ruf zu erwerben, so meinte ich, mein Bestes thun zu müssen, um wenigstens keinen schlechten zu haben."

Er neigt sich der Veröffentlichung zu. Den bestimmten Entschluß aber entscheiden nicht diese Rücksichten, so wichtig sie ihm sind, sondern das Interesse der Selbstbelehrung. Er braucht zu den Erfahrungen, die er nöthig hat, wissenschaftliche Hülfe von Außen, eine Hülfe, auf die er nur rechnen kann, wenn er die mitstrebende Welt in seine Arbeiten und Pläne einführt. „Ich sehe," sagt Descartes, „täglich mehr und mehr den Plan meiner Selbstbelehrung sich verzögern, weil ich unendlich viele Erfahrungen nöthig habe, die ich ohne fremde Hülfe unmöglich machen kann, und obwohl ich mir nicht mit der Hoffnung

schmeichle, daß die Welt an meinen Interessen großen Antheil nimmt, so will ich mir doch auch nicht so sehr Abbruch thun, um denen, die mich überleben werden, Grund zu geben, daß sie mir eines Tages den Vorwurf machen, ich hätte ihnen manche Dinge weit besser, als es der Fall ist, hinterlassen können, wenn ich es nicht zu sehr vernachlässigt hätte, sie wissen zu lassen, worin sie meinen Absichten förderlich sein könnten."*

2. Die erste Schrift. Die Versuche.

(Abhandlung von der Methode.)

Er geht behutsam zu Werke. Was er veröffentlichen will, ist nicht sein System, nicht jene Schrift über die Welt, worin er die Grundzüge seiner Kosmologie entwickelt hat, sondern es sind Proben seines Systems unter dem bescheidenen Namen: „Versuche". Es ist ihm dabei nicht um sich, sondern blos um die Sache zu thun; darum hat er die Absicht, anonym zu bleiben. Er wendet sich in den Lesern an dasselbe Vermögen, aus dem allein er seine neuen Gedanken geschöpft hat, an die unabhängige, von der Büchergelehrsamkeit unverdorbene und unbefangene Vernunft; darum schreibt er seine Versuche französisch, nicht lateinisch, um außerhalb der Schulkreise gemeinverständlich zu werden. Die Hauptschrift ist die Methodenlehre, sie giebt das Werkzeug der neuen Erkenntniß; ihr erster Titel sollte heißen: Universalwissenschaft, vermöge deren unsere Natur zu dem höchsten Grade ihrer Vollkommenheit erhoben werden kann."** Sie ist dann unter dem bescheidenen Titel erschienen

* Discours de la méthode, Part. VI. S. meine Uebersetzg. S. 67, 68.

** »Science universelle, qui pût élever notre nature à son plus haut degré de perfection.«

und berühmt geworden: „Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.“* Wir haben diese Schrift ihrem Hauptinhalte nach in diese Lebensgeschichte verwebt, denn sie giebt von der geistigen Entwicklung Descartes' das einfachste und wahrste Gemälde. In der Methodenlehre, die sie aufstellt, entwickelt Descartes die Grundzüge seiner Logik, und in dieser Rücksicht verhält sich diese Schrift zur cartesianischen Lehre ähnlich als das neue Organon zur baconischen. Die drei Versuche, welche hinzugefügt werden, sind nichts anderes als Anwendungen der Methode auf dem Gebiete der mathematischen und physikalischen Wissenschaften. Von diesen drei Versuchen ist planmäßigerweise der eine rein mathematisch, der andere rein physikalisch, der dritte beides zugleich: die Geometrie ist der rein mathematische, die Meteore der rein physikalische, die Dioptrik der mathematisch-physikalische Versuch. Während die Meteore gedruckt werden, schreibt Descartes die Geometrie.

Die Abfassung der Schrift geschieht in Amsterdam während des Jahres 1636. Wahrscheinlich dachte Descartes, sie hier bei Elzevir erscheinen zu lassen, einer berühmten Firma, die ihm oft genug ihren Verlag angeboten hatte. Da sie sich jetzt zuwartend verhielt, so sucht Descartes durch Mersenne einen Verleger in Paris; zuletzt entschließt er sich, seine Versuche in Leyden bei Jean Maire herauszugeben. Hier erscheint diese erste selbst veröffentlichte Schrift Descartes' im Jahre 1637.**

* »Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.«

** Eine lateinische Uebersetzung der »essais« erschien in Amsterdam 1644 und 1656. Eine neue französische Ausgabe ohne die Geometrie, mit dem Tractat über die Mechanik und die Musik, erscheint in Paris 1724.

Das königliche Privilegium, das er sich für den Druck erbeten, wird ihm in den ehrenvollsten Ausdrücken für diese und alle seine künftigen Schriften gewährt, und da die darauf bezügliche Urkunde den Namen Descartes nennt, so ist es umsonst, daß er selbst anonym bleiben wollte. Er ist mit seinen Gedanken und seinem Namen in die Oeffentlichkeit eingetreten. Noch im Winter dieses Jahres, in welchem Descartes seine Versuche für den Druck vollendet, schreibt er für einen seiner holländischen Freunde den kleinen Tractat über die Mechanik, der später in die Pariser Ausgabe der »essais« aufgenommen wurde. Dieser Freund, einer der Räthe des Prinzen von Oranien und zugleich einer der wissenschaftlichen Agenten Descartes' in Holland, ist Constantin Huyghens, Herr von Zuytlichen, der Vater des berühmten Huyghens.

3. Die Meditationen und die Principien der Philosophie.

Der einmal ergriffene Weg führt weiter. Es ist unmöglich, daß Descartes, was die Mittheilung seiner Gedanken betrifft, bei den Versuchen stehen bleibt. Er hat von seiner Lehre zu viel gesagt, um jetzt nicht sich und der Welt gegenüber genöthigt zu sein, mehr zu sagen. In dem vierten Abschnitt seiner Schrift von der Methode läßt er die Grundzüge seiner neuen Lehre hervortreten, die Nothwendigkeit des durchgängigen Zweifels, das einzige Princip der Gewißheit, die Regel der Erkenntniß, den klaren und deutlichen Begriff von dem Dasein Gottes und der Seele: es sind die Grundlagen seiner Metaphysik, die Principien, auf denen sein neues System der Philosophie beruht. Indessen sind diese Lehren hier, wie es die ganze Anlage der Schrift mit sich bringt, mehr erzählt als entwickelt und gründlich auseinandergesetzt, namentlich ist die Lehre von Gott keineswegs

so deutlich dargethan, als der Werth dieses Begriffs in dem Lehrgebäude selbst fordert, als sie es nach der eigenen Erklärung Descartes', nach dem ganzen Gedankengange seiner Untersuchung sein sollte. Descartes selbst erkennt diesen Theil seiner Schrift für den dunkelsten und schwächsten; er hat ihn eingeschoben und angehängt während schon der Druck ihn zur Eile antrieb. Hier ist eine Erläuterung durchaus nothwendig, ein Commentar, der sich am besten in einer selbständigen Schrift geben läßt, welche die Grundlehre der neuen Philosophie, die eigentliche Metaphysik Descartes', in ihrem ganzen Umfange, mit aller Gründlichkeit der Untersuchung, in methodischer Ausführung darlegt. Zu einer solchen Schrift ist der Entwurf bereits vorhanden aus dem ersten Jahr des holländischen Aufenthalts in Franeker und Amsterdam. Jetzt ist die Vollendung geboten. Nachdem die Handschrift länger als zehn Jahr liegen geblieben, nimmt sie Descartes jetzt wieder vor, um den Entwurf auszuführen und ihm die Form zu geben, in der seine neue Lehre an das Licht der Welt treten soll. So vollendet er im Jahre 1640 das grundlegende Werk seiner Philosophie, die Meditationen, die im folgenden Jahr in Paris erscheinen. Er giebt die Untersuchung, so wie sie in ihm entstanden und fortgeschritten ist von Problem zu Problem, von Lösung zu Lösung; sie tritt dem Leser entgegen mit dem vollen Eindruck der eben erlebten Wahrheit, die alle Seelenkräfte erfüllt und beschäftigt und schon durch diese Macht unwillkürlich ergreift und sich mittheilt; zugleich erscheint sie in jedem Ausdrucke mit einer Sicherheit und Reife, in der sich die gediegene Frucht langjährigen Nachdenkens ebenso unwillkürlich fühlbar macht. Es ist die gründlich und tief entwickelte Lehre, die hier wie ein monologisches Drama der belebtesten Art vor uns aufgeht, ihr Problem nicht bloß erstrebt, sondern entdeckt, spannend ausbreitet, von einem Ruhepunkt aus übersieht, dann die Lösung versucht, sie mit neuen

Zweifeln angreift und ungewiß macht, dann gegen den Angriff schützt, endlich befestigt, um von der neu errungenen Gewißheit zu neuen Problemen fortzuschreiten. Der Zweifel wird uns nicht bloß mit allen seinen Gründen vorgeführt, er ist zugleich begleitet und erfüllt von der Gemüthsunruhe, die er erweckt; wir hören nicht bloß den Zweifel, sondern den Zweifler, und unter demselben Eindruck wird unser Verstand beschäftigt und unsere Empfindung erregt. Die Gedanken dieser Schrift sind bei aller Klarheit und Sicherheit, mit der sie auftreten, zugleich persönlich belebt und afficirt, sie tragen die Empfindungen noch an sich, die sie aufgeregt haben, sie drücken diese Empfindungen mit aus, ganz ungesucht und ungekünstelt, so wie es die Natur der Sache von selbst giebt, und so kommt es, daß diese streng gedachte und bündig zusammengefaßte Schrift fähig ist, einen poetischen Eindruck zu machen, und ein in seiner Art unvergleichliches philosophisches Kunstwerk bildet.

Die Veröffentlichung selbst behandelt Descartes mit einer großen, nach allen Seiten gekehrten diplomatischen Vorsicht. Er wendet sich nur an die gelehrte Welt und schreibt darum seine Betrachtungen lateinisch. Zum erstenmal nennt er sich auf dem Titel dieser Schrift: „Cartesius". Für seine physikalischen Lehrbegriffe besorgt er den Widerspruch der Aristoteliker, für die theologischen den der Kirche. Zwar ist in der Schrift selbst das Princip seiner Physik deutlich enthalten, aber die Folgerungen sind verdeckt. Wenn man sie den Leuten nicht ausdrücklich sagt, sie nicht ausdrücklich hinweist auf die physikalische Richtung, welche die Meditationen bezeichnen, so werden die Schulphilosophen nicht fein genug sein, diese Richtung zu merken, und sie werden gewonnen sein, bevor sie wissen, daß sie vernichtet sind. Man wird also gut thun, diesen Leuten gegenüber zunächst von der Physik der Meditationen zu schweigen. Die Parole, die Descartes in dieser Rücksicht

seinem Freunde Mersenne giebt, heißt: »il ne faut pas le dire.«

Dagegen die theologische Seite der Schrift ist so hell erleuchtet, so deutlich in den Vordergrund gerückt, daß sie nicht verheimlicht, sondern nur geschützt werden kann. Zu diesem Schutz, den Descartes eben so ehrlich wünscht, als er ihn ehrlich verdient haben will, giebt er seiner Schrift einen theologischen Titel und eine theologische Widmung. Der Titel bezeichnet als den Hauptinhalt der Meditationen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Die Widmung geht an die Doctoren der Sorbonne, die Mitglieder der theologischen Facultät von Paris. Er unterwirft die Schrift nicht bloß ihrem Namen, sondern zugleich ihrer Censur. Er ist überzeugt, daß wirkliche Vernunftbeweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele die Gläubigen nicht irre machen, die Ungläubigen gewinnen können, also im Dienste der Kirche handeln, daß sie mit den Aussprüchen der Bibel übereinstimmen, die ausdrücklichen Befehle des lateranensischen Concils unter Leo X. befolgen, darum den Schutz der Autorität verdienen, den sie beanspruchen. Die Theologen von Paris hatten der Widmung und dem Inhalte des Werkes nichts entgegenzusetzen; der Pater Gibieuf, den Descartes besonders um seine Prüfung gebeten, gab der Schrift seinen vollen Beifall. Dennoch hat der Widerspruch der Kirche nicht auf die Dauer gehindert werden können; zweiundzwanzig Jahre, nachdem es erschienen, stand das philosophische Hauptwerk Descartes' auf der Liste der verbotenen Bücher zu Rom mit der Bemerkung: »donec corrigatur«.

Nicht bloß gegen die Mißbilligung der Theologen und gegen die Zänkereien der Schule sucht sich Descartes vor der Veröffentlichung seiner Schrift vorsichtig zu decken; auch die wissenschaftlichen Einwände, die von anderen Denkern erhoben werden könnten, wünscht er, so viel als möglich, zu beseitigen

und ihrer Herr zu werden, bevor er sein Werk der Welt mittheilt. Er scheut die öffentliche Polemik und sucht ihr im Voraus die Spitze zu nehmen. Zugleich ist er begierig, die Stimme einer einsichtsvollen Kritik zu hören, und er möchte, daß sein Werk die Probe dieser Kritik bestanden habe, bevor es erscheint. Zu diesem Zweck giebt er die Handschrift an seine nächsten Freunde in Paris und Holland, namentlich an Mersenne und Zuylichen, er bittet den ersten, er möge bedeutende Gelehrte die Handschrift lesen lassen, ihre Urtheile einholen, diese ihm mittheilen, damit er sie prüfe, die Einwände erwiedere, und dann das nicht bloß vollendete, sondern zugleich durchgekämpfte Werk mit jenen Einwänden und Erwiederungen zugleich veröffentliche. So entstehen als Anhang zu den Meditationen, gleichsam als der zweite und größere Theil des Werks, die »objectiones et responsiones«. Zugleich ist diese gelehrte Unterhandlung, deren Agent Mersenne ist, für Descartes ein willkommenes Motiv, die Veröffentlichung hinauszuschieben, und er würde von sich aus diese Unterhandlungen gern noch verlängert und weiter verzweigt haben.

Einige der gemachten Einwände rühren von Mersenne selbst her oder sind von ihm aus mündlichen Gesprächen mit Pariser Gelehrten gesammelt und in die Form gebracht, in welcher Descartes sie empfängt. Das gilt namentlich von den Einwänden, die in der öffentlichen Reihenfolge die zweite und sechste Stelle einnehmen und keinen bestimmten Autor nennen, sondern collectivisch bezeichnet sind. Unter den namhaften sind drei, die von bedeutenden und geschichtlich denkwürdigen Männern ausgehen: darunter zwei Philosophen, ein englischer und ein französischer, Zeitgenossen und Gegner Descartes', die von Mersenne veranlaßt worden, die Meditationen in der Handschrift zu lesen, zu beurtheilen und ihre Einwände niederzuschreiben. Die Einwände sind weniger bedeutend als die Männer und weniger treffend

als lehrreich und interessant, deßhalb, weil sich in den beiden Philosophen die Descartes entgegengesetzte Geistesrichtung personificirt und in ihren Einwänden deutlich zeigt, daß sie zwar den Gegensatz erkennt, aber die Tiefe seines Ursprungs und die Neuheit seines Gedankens nicht einsieht. Kein Wunder, daß sich Descartes hier am wenigsten verstanden und durchdrungen fühlt und deßhalb ziemlich geringschätzig von diesen Gegnern und ihren Einwänden urtheilt. Der englische Philosoph ist Thomas Hobbes, der französische Peter Gassendi. Mersenne hatte den ersten schon 1634 bei seinem Aufenthalte in Paris kennen gelernt, Hobbes hatte in England die Versuche Descartes', namentlich die Abhandluug von der Methode gelesen; als er nun Ende des Jahres 1640 wieder nach Paris kömmt, giebt ihm Mersenne die eben von Descartes empfangenen Meditationen, und Hobbes schreibt jene Einwände, die wir in der öffentlichen Reihenfolge an der dritten Stelle finden. Einige Monate später, im Februar 1641, kommt auch Gassendi nach Paris und Mersenne läßt ihn die Handschrift der Meditationen unter der Bedingung lesen, daß er sie beurtheile. Gassendi hatte in seinem Charakter einen Zug, der für eine unbefangene und objective Kritik wenig günstig war, seine persönlichen Stimmungen hatten auf seine Urtheile einen großen Einfluß, und seine Eitelkeit, namentlich als Schriftsteller, beherrschte seine Stimmungen. Er hatte die Sucht der Poeten, gelobt — und die der Grammatiker, citirt zu werden. Liebenswürdig im Verkehr, verschwenderisch im Loben, ausgenommen wenn es die Schulphilosophen, die Aristoteliker, galt, war Gassendi zu gefällig und zu eigenliebig, um kritisch zu sein. Er lobte, um gelobt zu werden. Gegen Descartes war er verstimmt, weil dieser in seiner Abhandlung über die Meteore ihn nicht citirt hatte, er redete anders von ihm, als zu ihm, und ohne die Lehre Descartes' durchdrungen zu haben, ohne das ächte Verständniß der Sache, das ihm bei

seiner entgegengesetzten Denkart wohl mangeln durfte, schrieb Gassendi in persönlich übler Laune seine Einwände, die er »disquisitiones metaphysicae« nannte, gegen Descartes' Meditationen. Natürlich konnten, besonders am Ende, Lobsprüche nicht fehlen, doch haben diese Höflichkeiten nicht den Werth der Urtheile, sondern blos den der Complimente. Die übrigen Einwände sind von Theologen, die letzten, die später hinzugekommen, von dem Jesuiten Bourdin, der Descartes feindlich gegenüberstand, die ersten von Caterus aus Antwerpen, der in Alkmaar lebte und die katholische Mission in Holland zu besorgen hatte. Die beiden Priester Bloemaërt und Bannius in Harlem waren seine und Descartes' gemeinschaftliche Freunde, diese gaben ihm die Handschrift der Meditationen, die Descartes ihnen mitgetheilt, zur Beurtheilung. Der bedeutendste unter den Theologen, die das Werk Descartes' beurtheilen, der dritte unter den Kritikern von geschichtlichem Namen, ist der berühmte Anton Arnaud, dessen Einwände* Descartes selbst für die wichtigsten erklärte und wegen ihrer Einsicht, Schreibart und mathematischen Schärfe allen anderen bei weitem vorzog. Wir werden später auf diese Kritik genauer eingehen. Es ist eine sehr bemerkenswerthe Thatsache, daß Arnaud, einer der bedeutendsten Theologen Frankreichs und einer der größten Jansenisten, der Männer von Port Royal, sich mit der Lehre Descartes' befreundet.

Descartes hatte das vollendete Werk mit dem Widmungsschreiben im November 1640 an Mersenne geschickt, im Januar 1641 erhält er von diesem die ersten Einwände aus dem Munde verschiedener Theologen und Philosophen, einige Monate später schickt er seine Erwiederungen auf die Einwände Arnaud's, im Mai schreibt Gassendi die seinigen, und im August 1641 erscheint das Hauptwerk Descartes' zu Paris unter dem Titel: »meditationes

* Die vierten in der öffentlichen Reihenfolge.

de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate.« *

In der gelehrten Welt Frankreichs erregt dieses Buch das größte Aufsehen, namentlich in den theologischen Kreisen von Paris, unter denen besonders drei hervortreten: die Jesuiten, die Väter des Oratoriums Jesu, das Berulle 1614 gestiftet, und die Jansenisten von Port=Royal. In den beiden letzten, den geistig und religiös bewegtesten, findet das Werk den empfänglichsten Sinn und das günstigste Urtheil; ich nenne von den Vätern des Oratoriums Gibieuf, von den Jansenisten Arnaud. Bei den Jesuiten sind die Stimmen getheilt. Dinet ist für Descartes, Bourdin gegen ihn, wie es scheint, aus persönlicher Ungunst und in parteisüchtiger Weise; er hatte die Feindseligkeiten mit Thesen gegen die Dioptrik begonnen und setzt sie fort mit heftigen und persönlich verletzenden Einwürfen gegen die Meditationen. Die Gegnerschaft eines Bourdin war im Grunde so bedeutungslos, daß sie Descartes weniger ungelegen und empfindlich hätte sein sollen. Aber was ihn so sehr aus der Ruhe brachte und aufstörte war auch weniger die

* Descartes selbst erklärte, daß in dieser Schrift und in seiner Lehre überhaupt der Unterschied zwischen Seele und Körper den eigentlichen Angelpunkt bilde. Deshalb veränderte er in der zweiten Amsterdamer Ausgabe, die bei Elzevir 1642 erschien, den Ausdruck animae immortalitas in »animae humanae a corpore distinctio«. Eine französische Uebersetzung von dem Herzog von Luynes, die Descartes selbst durchsieht und verbessert, erscheint in Paris 1647 und 1661. Eine zweite von René Fedé erscheint 1673 und 1724. Diese hat Cousin in seine Gesammtausgabe aufgenommen. Die Einwände von Bourdin erscheinen als die siebenten in der Reihenfolge erst in der zweiten Ausgabe vom Jahr 1642.

Person dieses Gegners, als daß ihn ein Jesuit in einem Jesuitencollegium so öffentlich und gehässig bekämpfte. Er sah sich schon in einen offenen Kampf mit dem Orden verwickelt, gegen den er seine freundlichen Beziehungen gern aufrecht halten und schonen wollte; es hatte für ihn den Anschein, als ob die Angriffe Bourdins, so unerwartet und unbegründet sie waren, nur ein Vorspiel seien, womit ihm der Orden selbst den Krieg ankündigte. Denn dieser Orden ist so einmüthig, daß keiner außer der Reihe handelt. Mitten in theologischen Kämpfen, von denen wir gleich genauer reden werden, findet sich Descartes plötzlich von einer Seite bedroht, auf deren Wohlwollen, wenn nicht Schutz, er gerechnet. Er ist entschlossen, den Kampf aufzunehmen und studirt schon die Scholastik der Jesuiten, um sich zu waffnen. Indessen hatte diesmal der Orden nichts mit der Sache zu thun, die Angriffe Bourdins waren rein persönlich und zunächst wohl nur dadurch herbeigeführt, daß sich in etwas schulmeisterlicher Eitelkeit der Mathematiker im College Clermont gegen Descartes in Positur setzen wollte. Der Ordensprovincial Dinet legte den Streit bei, und einige Jahre später wurde Bourdin, als er Descartes persönlich kennen gelernt, sogar einer seiner Freunde.

Die Meditationen enthalten die Grundzüge des Systems, die sie in analytischer Weise entwickeln. Es ist jetzt nothwendig, das System selbst auszuführen, seinem ganzen Umfange nach, in systematischer Form. Es handelt sich darum, das gesammte Lehrgebäude synthetisch zu ordnen und aufzubauen. Diese Aufgabe unternimmt Descartes ein Jahr nachdem die Meditationen erschienen. In einem Jahr vollendet er dieses sein zweites und umfassendes Hauptwerk; der Druck beginnt 1643, und im folgenden Jahre erscheinen (bei Elzevir in Amsterdam) „die Principien der Philosophie“. Das erste Buch enthält in synthetischer Darstellung, was die Meditationen entdeckend

gezeigt haben: die Principien der menschlichen Erkenntniß. Die drei folgenden Bücher fügen zu der Metaphysik die Naturphilosophie und die Kosmologie, die Lehre von den Körpern, der Welt und der Erde.*

4. Prinzessin Elisabeth von der Pfalz.

Das Werk, in welchem Descartes die Summe seiner Philosophie niedergelegt hat, ist der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz gewidmet, und es ist hier der natürliche Anlaß, die Persönlichkeit dieser Fürstin etwas näher kennen zu lernen, der Descartes das große Zeugniß giebt, daß sie ihn am besten verstanden habe. Sie war die älteste unter den sieben Töchtern Friedrich V. von der Pfalz, der sein böhmisches Königreich in der Schlacht bei Prag verloren hatte, wo Descartes bei dem Heere war, das ihn besiegte. Landesflüchtig und vertrieben lebt die Familie des Exkönigs (er selbst starb schon 1632 zu Mainz an der Pest) in den gastfreien Niederlanden im Haag, wo neben dem kriegerischen Hofe des Prinzen von Oranien, neben dem Sitz der Generalstaaten die Königin von Böhmen (wie sie fortfährt sich zu nennen) in der Mitte ihrer zahlreichen Söhne und Töchter ihren Hof hält. Die Familie ist durch ihre Schicksale und ihre Verwandtschaften merkwürdig. Der älteste Sohn ertrinkt im Zuydersee, der zweite ist der nachmalige Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz, ausgezeichnet durch seine religiöse Toleranz, der in Mannheim den drei Confessionen einen Tempel der Eintracht baut, den vertriebenen Socinianern

* Die französische Uebersetzung von Abbé Picot erschien 1647 (1651, 1658). Eine spätere Ausgabe von 1681 hat Clerselier revidirt; sie ist 1724 wieder aufgelegt worden, und diesen Text hat Cousin in seine Gesammtausgabe aufgenommen.

eine Zuflucht gewährt und Spinoza den Ruf nach Heidelberg zukommen läßt; er ist der Vater Elisabeth Charlottens, der Mutter Philipps von Orléans, der nach Ludwig XIV. die Regentschaft in Frankreich führt. Ein dritter Sohn, Philipp, läßt aus Eifersucht einen französischen Edelmann, Marquis d'Espinay, im Haag tödten, es heißt auf den Antrieb seiner Schwester Elisabeth, und beide Geschwister werden von der Mutter verbannt. Ein anderer Sohn, Eduard, tritt in Frankreich zum Katholicismus über. Ihm folgt seine Schwester Louise, die aus dem Haag nach Frankreich flieht, die nachmalige Aebtissin von Maubuisson. Die Prinzessin Elisabeth führt, nachdem sie von der Mutter aus dem Haag verbannt worden, ein unstetes Leben; sie geht zuerst nach Grossen in der Mark Brandenburg zu der Kurfürstin-Wittwe, der Mutter des großen Kurfürsten, in deren Begleitung sie häufig nach Berlin kömmt; nach dem westphälischen Frieden, der ihren Bruder in das Kurfürstenthum zurückführt, lebt sie eine Zeitlang an dessen Hofe in Heidelberg; aber die ehelichen Zerwürfnisse zwischen Carl Ludwig und seiner Gemahlin, Charlotte von Hessen, vertreiben sie von hier; die Kurfürstin flieht bei Gelegenheit einer Jagd nach Kassel, und da Elisabeth in diesem Streit auf der Seite ihrer Schwägerin steht, so muß sie den Hof ihres Bruders verlassen; sie geht nach Kassel und wird zuletzt Aebtissin von Hervorden, einer lutherischen Abtei in Westphalen. So werden zwei Töchter eines reformirten Fürstenhauses, die eine in Deutschland eine lutherische, die andere in Frankreich eine katholische Aebtissin; sie werden es weniger aus innerem Drang als durch einen abenteuerlichen Schicksalslauf. Aber es waren auch andere Interessen, als die Sache des Protestantismus, die ihren Vater dazu brachten, die Böhmenkrone zu nehmen. In Rücksicht der religiösen Toleranz zeigt sich Elisabeth ganz als die Schwester Carl Ludwigs; sie folgte darin

nicht diesem Vorbilde, sondern ihrer eigenen erweiterten Denkweise. Ihre Abtei war lutherisch, sie selbst calvinistisch; die Gelehrten, mit denen sie hier verkehrte, waren Katholiken, Lutheraner, Calvinisten, Socinianer, Deisten, die mit einander das Interesse der Philosophie theilten; sie blieb eine Schülerin Descartes', und die Abtei von Hervorden war bis zu ihrem Tode eine Art cartesianischer Schule. Wenn der Rücktritt ihrer Schwester zur katholischen Kirche sie tief betrübte, so war dies weniger eine dem Katholicismus religiös feindselige als eine dem Geist und den Traditionen ihrer Familie treue Gesinnung.

Es ist interessant, diese Freundin und Schülerin Descartes' sich in dem Kreis ihrer fürstlichen Verwandschaften vorzustellen. Sie ist durch ihre Mutter die Urenkelin der Maria Stuart von Schottland, die Enkelin Jakobs I. von England, dessen gelehrte Interessen vielleicht als mütterliches Erbtheil auf sie übergingen, nur ihre Genialität ist nicht großväterlicher Natur; sie ist die Nichte Carls I. (bei dessen tragischem Tode ihr Descartes einen Trostbrief schrieb); sie wird durch ihren Bruder die Tante der Elisabeth Charlotte, die Großtante des Regenten; durch ihre Schwester Sophie wird sie die Schwägerin des ersten Kurfürsten von Hannover, die Tante des ersten Königs von England aus dem Hause Hannover, zugleich die Tante der ersten Königin von Preußen, Sophie Charlotte, für welche Leibnitz die Theodicee schrieb. So ist sie blutsverwandt mit den Häusern Stuart, Orléans, Hannover und Hohenzollern. Elisabeth von der Pfalz, ihre Schwester Sophie von Hannover, deren Tochter Sophie Charlotte von Preußen — die beiden Töchter und die Enkelin Friedrich V. von der Pfalz — haben zwei der größten Denker der neuen Zeit zu ihren Freunden und Lehrern gehabt: die erste Descartes, die beiden andern Leibnitz. Ueberhaupt ist das Haus des unglücklichen Böhmenkönigs der Philosophie günstig gewesen, denn die drei größten

Philosophen vor Kant, Descartes, Spinoza und Leibnitz, haben Gutes von diesem Hause erfahren; Descartes genießt die vertraute Freundschaft der ältesten Tochter, widmet ihr seine Principien, philosophirt mit ihr in Briefen über Seneca's Lehre vom glückseligen Leben; Spinoza empfängt von Karl Ludwig den Ruf nach Heidelberg; Leibnitz lebt an dem Hofe der Tochter und Enkelin, erfreut sich ihres Schutzes und ihrer Freundschaft, philosophirt mit Sophie Charlotte über seine Monaden, über Bayle's Zweifel, und löst ihr die letzteren in seiner Theodicee.

Es war früh in der Prinzessin Elisabeth unter dem Einfluß ihrer sehr unterrichteten Mutter der Sinn für gelehrte und wissenschaftliche Beschäftigungen rege geworden; sie hatte schon eine Menge von Sprachen gelernt, als das Interesse für mathematische und philosophische Studien mit aller Stärke erwachte, und so sehr ist sie von dem Drange nach Erkenntniß hingenommen, von dem Eifer des Wissens erfüllt, daß sie ihr Leben ganz diesem Zwecke hingiebt und sich entschließt, es bloß den Studien zu widmen. Die Heirathspläne, die ihr gemacht werden, schlägt sie aus. Ihre Erkenntnißbedürfnisse und ihre Liebe zu einem einsamen und unabhängigen Leben haben etwas der Geistesart Descartes' Verwandtes, und man versteht, welchen Eindruck dieser Denker auf sie machen mußte. Sie ist neunzehn Jahr alt, als sie die erste Schrift Descartes' kennen lernt. Von diesem Augenblick an ist sie seine Schülerin. Alles Frühere erscheint ihr wie nichts. Jetzt erst fängt sie an, wie sie es begehrt hat, geistig zu leben. Sie ladet Descartes zu sich ein, und dieser, um dem Haag nahe zu bleiben, nimmt im Jahre 1642 seinen Aufenthalt in einem Dorfe bei Leyden. Hier schreibt er die Principien, die er seiner fürstlichen Schülerin widmet. Die Prinzessin ist geistig ihm so verwandt, durch ihre eigenen Bedürfnisse und Neigungen ihm so entgegengeführt, daß sie ihn besser versteht als alle seine bisherigen Schüler und Freunde.

Die Einen haben seine Lehre nur von der metaphysischen Seite, die andern nur von der mathematischen zu fassen gewußt; es ist so selten, daß die metaphysischen Köpfe zugleich mathematische sind und umgekehrt. Und eben dieser seltene Fall findet sich in dieser Fürstin. Ihr Verstand durchdringt eben so sicher die metaphysischen Gegenstände als die mathematischen. Zum ersten Mal sieht sich Descartes ganz verstanden, er fühlt sich heimisch in dem Geistesverkehr mit der Prinzessin, er nimmt an ihren persönlichen Interessen einen eben so lebhaften und wahrhaft gemüthlichen Antheil als an ihren Studien, und noch am Hofe in Stockholm war er eifrig beschäftigt, dem Familienwohl dieser Fürstin zu dienen. Der briefliche Verkehr dauert vom Jahre 1643 bis zum Tode Descartes'. In einigen Briefen aus dem Jahre 1645 unterreden sie sich über Seneca's Schrift vom glückseligen Leben, und Descartes entwirft bei dieser Gelegenheit, indem er den heidnischen Philosophen beurtheilt und seine Mängel ins Licht setzt, zugleich die Grundzüge seiner eigenen Moral. Es sind die Briefe, aus denen Leibnitz zum Theil seinen Sammelaufsatz de vita beata geschöpft hat.*

Ein sprechendes Zeugniß seiner Bewunderung für die Prinzessin Elisabeth ist die Zuschrift, womit Descartes ihr seine Principien der Philosophie widmet. „Der größte Vorzug, den ich meinen Schriften verdanke," so beginnt das Widmungsschreiben, „ist die Ehre, die sie mir verschafft haben, von Ihrer Hoheit kennen gelernt zu werden und mit ihr mich bisweilen unterreden zu dürfen. Dadurch ist mir das Glück geworden, ein Zeuge Ihrer so seltenen und hohen Eigenschaften zu sein, daß ich es für einen öffentlichen Dienst halte, wenn ich sie der Nachwelt als Vorbild aufstelle. Es würde ungereimt sein, wollte ich an

* Vgl. Histor. Beiträge zur Philosophie von Ad. Trendelenburg, Bd. II, Nr. V (1855).

dieser Stelle schmeicheln oder Dinge schreiben, deren ich nicht gewiß bin, hier auf der ersten Seite dieses Werkes, in welchem ich versuchen will, die Principien aller Wahrheiten darzulegen, welche der menschliche Geist zu erkennen vermag. Und die großdenkende Bescheidenheit, die aus allen Handlungen Ihrer Hoheit hervorleuchtet, giebt mir die Sicherheit, daß die einfache und freimüthige Rede eines Mannes, der nur schreibt, was er denkt, ihr angenehmer sein wird, als die schmuckreichen und ausgesuchten Lobreden derer, welche die Kunst der Höflichkeiten studirt haben. Ich werde deßhalb in diesem Briefe nichts sagen, was ich nicht erfahren habe und weiß; ich werde hier genau so schreiben, wie in dem ganzen übrigen Werke: als Philosoph." Hierauf entwirft Descartes in wenigen, treffenden und menschenkundigen Zügen den Begriff des ächten Menschenwerthes, der wahren Tugend im Unterschied von den Scheintugenden, die aus unsern Mängeln, Irrthümern, Leidenschaften herrühren und gerade deßhalb einen Glanz um sich verbreiten, der die Leute irre führt und blendet. Die Verwegenheit glänzt mehr als der wahre Muth, die Verschwendung mehr als die ächte Freigebigkeit, und die wahrhafte Herzensgüte gilt nicht für so fromm als der Aberglaube und die Heuchelei. Einfalt ist oft der Grund der Gutmüthigkeit, Verzweiflung oft die Triebfeder des Muthes. Die ächte Tugend, der Inbegriff aller andern, ist die Weisheit, die das Gute klar und deutlich begreift, fest und beharrlich ausführt. Sie glänzt nicht, wie die unächten Tugenden, sie wird weniger bemerkt und darum weniger gelobt. Zu dieser Tugend sind zwei Bedingungen nöthig: Verstand und Charakter. Die Einsicht ist an Kraft und Umfang nicht in allen dieselbe, der feste Wille kann es sein. Wo sich mit dem tüchtigen Willen der durchblickende Verstand und die ernste Arbeit der Bildung vereinigt, da steht die ächte Tugend in ihrer Blüthe. „Und diese drei Dinge," so macht er die Anwendung auf die Fürstin,

„sehe ich in Ihrer Hoheit in vollkommenem Maße vereinigt. Wie sorgfältig sie an Ihrer Selbstbildung gearbeitet, erhellt schon daraus, daß weder die Zerstreuungen des Hofes noch die gewöhnliche Erziehungsweise der Prinzessinnen, die beide den Sinn völlig abziehen von dem Studium der Wissenschaften, Sie nicht zu hindern vermocht haben, mit großem Eifer kennen zu lernen, was die Wissenschaften nur Gutes enthalten. Und daß Sie in so weniger Zeit sich dieser Objecte bemächtigt haben, beweist die Vorzüglichkeit Ihres Geistes. Aber ich habe dafür noch eine andere Probe, die mich persönlich angeht: ich habe Keinen gefunden, der so umfassend und so gut Alles verstanden hat, was meine Schriften enthalten. Es giebt namentlich Viele, selbst unter den besten und gelehrtesten Köpfen, die sie sehr dunkel finden, und ich bemerke fast durchgängig, daß diejenigen, die alles Mathematische leicht fassen, gar nicht geschickt sind zum Verständniß des Metaphysischen, und umgekehrt das Metaphysische denen leicht wird, welchen das Mathematische schwer fällt, so daß ich in Wahrheit sagen kann: der Einzige, bei dem ich gefunden habe, daß ihm beides gleich leicht wird, ist der Geist Ihrer Hoheit. Und deßhalb habe ich guten Grund, diesen Geist unvergleichlich hoch zu halten. Und was meine Bewunderung im höchsten Grade vermehrt: diese so vollkommene und so mannigfaltige wissenschaftliche Bildung findet sich nicht etwa bei einem bejahrten Manne, der eine lange Reihe von Jahren auf seine Belehrung verwendet hat, sondern bei einer noch jugendlichen Fürstin, die in ihrer Anmuth eher den Grazien gleicht, wie die Poeten sie beschreiben, als den Musen oder der weisen Minerva. Und endlich sehe ich in Ihrer Hoheit Alles, was ächte und hervorragende Weisheit nicht bloß von Seiten des Geistes, sondern auch des Willens oder des Charakters fordert: Großmuth und Milde sind hier mit einer solchen Gemüthsstimmung vereinigt, daß ein ungerechtes Schicksal,

welches nicht aufhört, Sie zu verfolgen, zwar alles versucht zu haben scheint, Ihr Gemüth zu verstimmen, aber nicht im Mindesten vermocht hat, Sie aufzuregen oder niederzuschlagen. Und diese so hohe Weisheit nöthigt mich zu einer so großen Verehrung, daß ich ihr nicht allein dieses Buch schuldig zu sein glaube, weil es von der Philosophie, dem Studium dieser Weisheit, handelt, sondern daß auch mein Eifer zur Philosophie d. h. zum Streben nach Weisheit nicht größer ist, als mein Eifer, Ihrer Hoheit meine Ehrfurcht und Dienste zu widmen." *

* Princ. philos. Epistola dedicatoria. Oeuvres de Descartes (Cousin), T. III, pag. 1—8.

Neuntes Capitel.

Anhänger und Gegner. Theologische Kämpfe in den Niederlanden.

1. Beginn einer cartesianischen Schule in Utrecht. Renert und Regius.

So wenig Descartes eine öffentliche Wirksamkeit haben wollte, so konnte er doch nicht hindern, daß seine Lehre Freunde und Anhänger gewann, die sie weiter trugen und bald den Kern einer Schule bildeten. Die Herausgabe der Schriften bot dieser beginnenden Schule einen festen Anhalt und die Universitäten der Niederlande eröffneten ihr den nächsten Schauplatz zu ihrer Verbreitung. Mit den Anhängern kommen die Gegner. Die Schule wird in ihrem Entstehen schon Gegenstand sehr heftiger Angriffe. In dem Schüler bekämpft man den Meister; man versucht Alles, die neue Lehre zu unterdrücken, selbst die Person ihres Urhebers wird bedroht. Der Schauplatz dieser ersten und gehässigsten Kämpfe, welche Descartes erlebt, ist vor allem die Universität Utrecht. Das eigentliche Motiv dieser Angriffe ist weniger eine bestimmte Lehre Descartes', wie etwa seine Dioptrik ihm wissenschaftliche Widersprüche mancherlei Art erweckt hatte, als vielmehr seine geistige Bedeutung überhaupt, die Neuheit und das Ansehen seiner Lehre, den Haß und die feindselige Leidenschaft derer aufstacheln, die im Stillen sich selbst zum

Gegenstand des ersten Gebots machen: „ihr sollt nicht andere Götter haben neben mir."

Um den Verlauf und Charakter dieser schon oben angedeuteten Streitigkeiten richtig zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausholen. Der erste Keim der Schule Descartes' entspringt aus einer persönlichen Bekanntschaft, die der Philosoph gleich in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Amsterdam mit einem abtrünnigen, aus seiner Heimath flüchtigen Katholiken gemacht hat. Dieser Mann ist Heinrich Reneri (Renier), der in Lüttich und Löwen studirt, sich zum Calvinismus bekehrt, von seinem Vater enterbt wird, eine Zuflucht in Holland sucht, und in Amsterdam eine Privatschule gründet. Hier lernt er Descartes persönlich kennen durch die Vermittlung des Mathematikers Beeckman, dessen Freundschaft mit dem Philosophen sich schon von Breda herschreibt. In diesem Geistesverkehr beschäftigt sich Reneri eifrig mit Philosophie und gewinnt bald in dieser Wissenschaft ein solches Ansehen, daß er nach dem Tode des Aristotelikers in Leyden an die dortige Universität, dann nach Deventer und im Jahr 1634 nach Utrecht gerufen wird. Es scheint, daß Descartes um Reneri's Willen im Jahr 1633 seinen zeitweiligen Aufenthalt in Deventer nimmt. Dieser erste Schüler Descartes' ist die erste Berufung der eben gegründeten Universität Utrecht, deren Geschichte mit der Geschichte der cartesianischen Lehre einige Jahre lang genau zusammenhängt. Reneri's Lehrthätigkeit in Utrecht ist von kurzer, aber wirksamer Dauer. Fünf Jahre hindurch ist er eine Zierde der Universität, und als im März 1639 ein früher Tod ihn (an seinem Hochzeitstage) hinwegrafft, wird sein Gedächtniß vom Senat der Stadt und Universität auf die ehrenvollste Weise gefeiert. Der Professor der Geschichte und Beredsamkeit, Ant. Aemilius, selbst ein Anhänger und Bewunderer Descartes', hält die Trauerrede zum Andenken Reneri's, die zugleich eine Lobrede

auf Descartes ist. Die Regierung selbst hat gewünscht, daß in dieser Trauerrede, die sie veröffentlicht sehen will, der neuen Lehre rühmend gedacht werde. Wer die Feinde vermeiden will, muß keine Freunde haben, die ihn loben. Sehr oft ist das Lob eine Saat, von der man den Haß derer erndtet, die es beneiden. Und in dieser Rücksicht ist nichts schlimmer als zu viel Lob, weil dieses das übelwollende Urtheil, welches nicht ausbleibt, leicht als einen gerechten Abzug erscheinen läßt. Dem öffentlichen Lobe Descartes' folgte der gehässigste Neid auf dem Fuße nach, und Descartes kannte die Maschinerie menschlicher Leidenschaften zu gut, um sich jenes Lobes zu freuen.* Aber wie war es möglich, Descartes anzugreifen, weil ihn ein Anderer gelobt hatte? Der Haß nahm einen Umweg und suchte den Philosophen zunächst in seinen Anhängern zu treffen.

Unter den Schülern Reneri's in Utrecht war der bedeutendste ein junger Mediciner, Namens Regius (Henry Le Roi), der von Reneri in die Methode Descartes' eingeführt, von der ersten Schrift des Philosophen, die eben damals erschien, ganz erfüllt, sich der neuen Lehre mit feurigem Eifer bemächtigt hatte und sie mit seinem glücklichen Lehrtalent in Privatvorträgen über Physiologie entwickelte und zur Geltung brachte. Er war ein leidenschaftlicher Anhänger und Verehrer Descartes', und sein Feuer, seine Jugend, sein Talent gewannen bald eine Menge begeisterter Schüler. An der Universität war nur eine Professur der Medicin, die Straaten einnahm. Dieser selbst wollte

* Vgl. Descartes' Vertheidigungsschreiben an den Magistrat von Utrecht gegen Voëtius, Vater und Sohn, (Juni 1645). Der Titel der Rede hieß: »Ad manes defuncti, qui cum nobilissimo viro, Renato Descartes, nostri saeculi Atlante et Archimede unico, vixit conjunctissime, abdita naturae et coeli extima penetrare ab eodem edoctus.«

bloß Anatomie und praktische Medicin lehren und wünschte deßhalb die Gründung eines zweiten Lehrstuhls für Botanik und theoretische Medicin. Die Sache wird von Reneri eifrig betrieben. Regius wird von der Universität vorgeschlagen und vom Senate der Stadt zunächst zum außerordentlichen, bald darauf zum ordentlichen Professor ernannt (1638). Nach dem Tode Reneri's ist er das Haupt der neuen Philosophie in Utrecht. Gegen diesen Mann richten die Feinde der neuen Philosophie in Utrecht ihre ersten Angriffe.

2. Gisbertus Voëtius.

Das Haupt dieser Gegner ist einer der angesehensten Männer von Utrecht: der erste Professor der Theologie an der Universität, der erste Pfarrer der Stadt, Gisbertus Voëtius, auf der Synode von Dortrecht einer der heftigsten Gomaristen, seit dem Siege dieser Partei einer der übermüthigsten. Er geht einher mit triumphirenden Mienen. Die äußere Erscheinung ist von gefälliger Form und sorgfältig mit dem Ausdruck der Eigenliebe gepflegt. Durchaus selbstzufrieden, hat er sich längst daran gewöhnt, seine Talente, Verdienste und Würden für unvergleichlich zu halten und Alles zu verachten, was ihm fehlt. Ihm fehlt Viel. Seine Gelehrsamkeit ist ebenso gering als oberflächlich. Seine Belesenheit erstreckt sich kaum weiter als auf die loci communes, einige Commentare und Compendien, er macht in seinen Schriften die gröbsten Fehler, weil er die Quellen anführt, ohne sie gelesen und verstanden zu haben. In den gelehrten Dingen ist er durchaus ungründlich, flatterhaft, leichtsinnig, es fehlt ihm alle Geisteshöhe, sein Urtheil ist ohne Schärfe, seine Gedanken ohne Ordnung und Zusammenhang. In der Philosophie ist er unfähig und unwissend in Allem, was über die gewöhnlichste Scholastik hinausgeht.

Man hätte nicht glauben sollen, daß ein so mittelmäßiger Kopf ein so angesehener, ja gefürchteter Mann sein und ein so bedrohlicher Gegner eines großen Denkers werden konnte. Indessen trieb sein Instinct ihn nach der Richtung seiner Talente. Er wählte sich für die literarische Thätigkeit ein Feld, auf dem ohne Gelehrsamkeit und Geistesbildung sich viel ausrichten läßt, wenn man das große Publicum für sich hat: die Polemik. Er war kein Polemiker der bedeutenden Art, sondern was man einen Streithahn nennt, ein animal disputax, ein willkommenes Schauspiel für die Leute, welche die Hahnenkämpfe lieben. Zu einer gerechten Würdigung des Gegners, zu einer unbefangenen Prüfung fehlte ihm beides, der moralische Sinn und das Urtheil. Vor allem haßte er die Katholiken und die Philosophen, und die Leidenschaft verblendete ihn so, daß er beide kaum zu unterscheiden wußte; war er einmal erbost, so mußte sein Gegner beides sein, zugleich Jesuit und Atheist. Doch war er dabei klug genug, um solche Gegner bei den Jesuiten als Atheisten und bei den Protestanten als Jesuiten zu bezeichnen. Die Streitsucht war bei ihm nur ein Mittel der Herrschsucht. Die Herrschsucht machte ihn amtseifrig auf Katheder und Kanzel und in allen Formen geschickt, um den Leuten zu gefallen und zu imponiren, sei es durch eine devote Art im äußeren Benehmen, in den Geberden der Augen, im Ton der Stimme, sei es durch eine dreiste, verwegene, entschlossene Haltung. Dem Volke gegenüber gefiel er sich in der Rolle des Prälaten, den Gelehrten gegenüber in der des Pedanten; am liebsten mochte er Allen als ein Mann erscheinen, den Jeder Ursache habe zu fürchten. Darum hielt er nichts so gern als Strafpredigten, kapuzinerartig, wie sie dem Volke gefallen, und um ja nicht als feig zu gelten, verfolgte er rücksichtslos wegen unbedeutender Dinge Personen von Macht und Ansehen. Er verstand sich sehr gut auf die Mittel, die

Volksgunst zu gewinnen, ohne den Schein davon zu haben. So war er wirklich ein angesehener, beim Volke beliebter, von vielen gefürchteter Mann, und hieß, was die Summe seines Ehrgeizes war, »ecclesiarum belgicarum decus et ornamentum«.

Da erhebt sich mit einem Mal neben ihm in Utrecht eine von ihm unabhängige geistige Macht in der Lehre und den Schülern Descartes'; diese Thatsache ist genug, um den herrschsüchtigen Mann zu erzürnen und nicht etwa bloß seine Streitlust, sondern seinen Vernichtungstrieb herauszufordern. Seit dem öffentlichen Lobe Descartes' in jener Rede des Aemilius ist er der geschworene, unversöhnliche Widersacher der Person und Lehre des Philosophen. Er hatte ein Jahr vorher zu der Anstellung von Regius mitgewirkt, nachdem sich dieser seiner Glaubenscensur unterworfen, dieselbe glücklich bestanden und, was die Hauptsache war, ihm persönlich geschmeichelt hatte. Jetzt mißfällt ihm dessen Eifer für die cartesianische Lehre, noch mehr der Beifall, den seine Vorlesungen finden. Er sinnt Verderben gegen Regius und Descartes. Wenn er beweisen könnte, daß die neue Lehre dem Protestantismus und dadurch den Niederlanden gefährlich wäre! Wenn Descartes ein Atheist wäre, so ließe sich, da Regius offenbar ein Cartesianer ist, der Prozeß leicht führen. Er durchsucht zu diesem Zweck die jüngst erschienene Schrift Descartes' von der Methode und sammelt eifrig alle Aussprüche, die sich auf Theologie beziehen. Der Zweifel ist in dieser Schrift offen bekannt, und nichts ist leichter, als aus dem Zweifel den Atheismus zu folgern.

3. Streit zwischen Voëtius und Regius.

Verurtheilung der neuen Philosophie.

So geht Voëtius an's Werk. Er verfolgt zunächst nicht Descartes, sondern nur den Atheismus. Er nennt zunächst den

Namen Descartes gar nicht, sondern überträgt nur die Züge seiner Lehre auf den Atheismus, und gegen diesen rückt er seine Thesen, die er im Juni 1639 veröffentlicht. Damit beginnt der Feldzug, der, wenn es nach Voëtius geht, mit der Vernichtung und Vertreibung Descartes' aus den Niederlanden enden soll. Voëtius nächste Absicht ist, die Universität und Regierung von Utrecht auf seine Seite zu bringen, daß sie mit ihm gemeinschaftliche Sache machen gegen die neue Philosophie. Die Person, in der sie zunächst vernichtet werden soll, ist Regius, gegen den eine Reihe von Universitätskabalen gemacht werden, die Voëtius leitet. Er setzt alles daran, um ihn zu verderben, sein Ansehen bei den Professoren, seine Macht als Rector, seinen Einfluß auf die Obrigkeit. Eine Zeitlang bewegt sich der Streit auf dem akademischen Gebiet in der üblichen Form der Thesen und Disputationen.

Regius hatte mit seiner jungen und etwas unreifen Art bei mancher Gelegenheit das Uebergewicht der neuen Philosophie der alten fühlbar, die letztere auch wohl lächerlich gemacht und dadurch eine Anzahl seiner Collegen verstimmt. Diese Stimmung benützt Voëtius, um bei der Universität und dem Magistrate Regius als einen Neuerer zu verdächtigen. Als dieser im Juni 1640 die neue Lehre von der Herz- und Blutbewegung nach Harvey und Descartes öffentlich vertheidigt, so wird ihm bedeutet, sich in seinen Thesen nicht so weit von der herkömmlichen Medicin zu entfernen, die neuen Lehren nur »exercitii causa« zu vertheidigen, und die Regierung von Utrecht giebt dieser Beschränkung ihren Nachdruck. In dem folgenden Jahr, unter dem Rectorat des Voëtius selbst, wird der Kampf lebhafter und die beiden Lager der neuen und alten Schule kommen in immer feindseligere Spannung. Noch ist der Streit blos akademisch. Regius schmeichelt der Eitelkeit des Voëtius und gewinnt dessen Einstimmung für die Thesen, die er zur Feier und zu Ehren

des neuen Rectors öffentlich vertheidigen will. Eine Reihe von Disputationen, die Regius während des Jahres 1641 führt, sind ebenso viele Triumphe der neuen Philosophie über die alte. In einer der letzten Thesen hatte Regius den Satz aufgestellt, daß Seele und Körper keine wirkliche, sondern nur eine zusammengesetzte, also zufällige Einheit (kein »unum per se«, sondern ein »unum per accidens«) bilden. Gegen diese Ketzerei, wie sie ihm erscheint, läßt Voëtius Gegenthesen drucken, welche die neuen Lehren als gefährliche Ketzereien angreifen. Die Ansicht, welche den Menschen als aus Seele und Leib zusammengesetzt (ein »unum per accidens«) erkläre, sei unvernünftig und irrig; die Lehre von der Bewegung der Erde, die Keppler (!) eingeführt, widerspreche der heiligen Schrift und den Vernunftgründen der bisherigen Philosophie. Die Philosophie, welche die substantiellen Formen leugne, sei ebenfalls im Widerstreit mit der mosaischen und biblischen Naturlehre; sie sei dem Skepticismus förderlich, dagegen dem Glauben an die vernünftige Seele, die Trinität, die Menschwerdung, die Erbsünde, die Wunder, die Weissagung, die Gnade, die Wiedergeburt u. s. f. gefährlich und verderblich. — Diese Thesen bezeichnen deutlich den Mann und seine Geistesart.

Aus dem akademischen Streit wird jetzt ein S c h r i f t s t r e i t. Regius schreibt gegen die Thesen des Voëtius und läßt seine Schrift gegen den Rath Descartes' und seiner Utrechter Freunde drucken. Ueberhaupt ist Descartes mit Regius' herausforderndem Auftreten wenig zufrieden. Nach seiner ganzen Denkweise muß ihm die Taktik mißfallen, mit der Regius gegen die Schulphilosophie loszieht; man müsse die Vergangenheit nicht zum Spaß bekämpfen, er sehe in dem schriftlichen Kampf, den jener beginnen wolle, weder Nutzen noch Plan. Solle einmal die Streitschrift gedruckt werden, was er widerrathe, so müsse wenigstens ihre Form weit gehaltener, milder und von allen anstößigen Ausdrücken frei sein. Soweit geht Regius auf den

Rath und die Vorschläge Descartes' ein. Die Schrift erscheint als Erwiederung auf die theologisch-philosophischen Thesen des Voëtius.* So behutsam, ja schmeichelhaft die Ausdrücke, welche den Gegner betreffen, gewählt sind, so sieht Voëtius schon darin ein unverzeihliches Verbrechen, daß Regius überhaupt gewagt hat, gegen ihn zu schreiben. Jetzt ist der Bruch zwischen beiden entschieden und heillos. Die Schrift ist ohne Erlaubniß der Obrigkeit gedruckt, der Drucker ist ein Katholik, der Buchhändler ein Remonstrant; Voëtius entdeckt ein ganzes Nest von Ketzereien, das vertilgt werden muß. Die Schrift wird auf Befehl des Magistrats confiscirt. Das Verbot macht sie gelesener, die Verbreitung macht Voëtius immer erboster. Auf seinen Antrieb untersagt der Magistrat von Utrecht dem Professor Regius alle andern Vorlesungen als medicinische; die Universität wird aufgefordert, die Schrift zu beurtheilen, und die große Mehrzahl der Professoren entscheidet gegen Regius. Nur Aemilius und Cyprianus unterschreiben dieses Urtheil nicht.

Jetzt läßt Voëtius seinen Sohn und einen Studenten Namens Lambert Waterlaet, eine seiner Creaturen, in's Treffen rücken. Jener schreibt Thesen gegen Regius, dieser eine Schutzschrift für die rechtgläubige Philosophie.** Die Sache ist so weit gekommen, daß unter dem Einfluß und dem Rectorat des Voëtius die Universität gegen Regius' Schrift und Lehrart eine förmliche Mißbilligung, gegen die neue Philosophie zugleich eine förmliche Verdammung actenmäßig niedergelegt hat. Das Schriftstück ist vom 16. März 1642. Es heißt darin wörtlich: „Die Professoren der Universität Utrecht verwerfen und

* Responsio seu notae ad corollaria theologico-philosophica etc.

** Prodromus, sive examen tutelare orthodoxae philosophiae principiorum.

verdammten diese neue Philosophie: erstens, weil sie der alten widerspricht und deren Grundlagen umstürzt; zweitens, weil sie die Jugend dem Studium der alten und wahren Philosophie abwendig macht und deßhalb in ihrer gelehrten Ausbildung hindert, denn ist sie einmal in die Principien dieser vorgeblichen Philosophie eingeführt, so ist sie unfähig geworden, die übliche und akademisch gebräuchliche Schulterminologie zu verstehen; endlich, weil nicht bloß manche falsche und vernunftwidrige Ansichten aus dieser Philosophie folgen, sondern eine unreife Jugend leicht solche daraus herleiten kann, die anderen Wissenschaften und Facultäten, insbesondere der wahren Theologie, zuwiderlaufen."

4. Streit zwischen Descartes und Voëtius. Descartes' Streitschriften.

Die neue Philosophie ist die cartesianische. Das Verdammungsurtheil ist unmittelbar gegen Descartes gerichtet, nur der Name ist nicht genannt. Jetzt tritt Descartes selbst auf den Kampfplatz. Er ist eben beschäftigt mit der zweiten Ausgabe seiner Meditationen und der Erwiederung auf die Einwürfe des Jesuiten Bourdin, die er mit einem Schreiben an Dinet begleitet. Dieser Brief eröffnet den Feldzug von Seiten Descartes'. Er spricht von den Kabalen, die seiner Lehre gemacht werden, und kommt bei dieser Gelegenheit auf seine jüngsten Erlebnisse in den Niederlanden. Er nennt weder die Universität noch seinen Anhänger noch seinen Gegner. Aber er entwirft von dem letzteren in wenigen Zügen ein Bild, das zum Sprechen getroffen ist. „Es ist ein Mann, der in der Welt für einen Theologen, einen Prediger, einen Glaubensstreiter gilt, der sich in großes Ansehen beim Volke gebracht hat mit seinen Streitpredigten

bald gegen die katholische Kirche, bald gegen andere Leute, die nicht seines Glaubens sind, bald mit seinen Schmähungen gegen die herrschenden Mächte der Zeit, stets unter Ausbrüchen eines glühenden und freimüthigen Eifers für die Religion; dabei bringt er hie und da in seinen Reden Späße vor, die dem Ohr des gemeinen Volks gefallen; alle Augenblick giebt er Schriftchen heraus, aber solche, die nicht werth sind, daß man sie liest; citirt darin verschiedene Autoren, aber solche, die mehr gegen als für ihn zeugen, und die er wahrscheinlich nur aus dem Inhaltsverzeichnisse kennt; redet sehr kühn, aber auch sehr unverschämt, von allen möglichen Wissenschaften, als ob er darin ganz zu Hause wäre, und so gilt er für gelehrt bei den Ungelehrten. Aber Leute von einigem Urtheil, welche wissen, wie zudringlich er mit aller Welt Händel anfängt, wie oft er im Streit statt der Gründe Beleidigungen vorbringt und nach der Niederlage sich schimpflich zurückzieht, verspotten ihn ganz offen und verachten ihn, wenn sie seine Glaubensgenossen nicht sind; Einige haben ihn öffentlich schon so übel behandelt, daß sich kaum noch etwas Uebriges gegen ihn schreiben läßt; sind solche verständige Leute seine Glaubensgenossen, so entschuldigen und dulden sie ihn wohl, so viel als möglich, aber im Inneren finden sie ihn ebenso sehr verwerflich." *

Voëtius erkannte sein Spiegelbild und sprühte Rache. Es wäre jetzt seine Sache gewesen, sich offen gegen Descartes zu wenden und den Kampf direct zu führen. Er führte ihn so feig und so versteckt als möglich, und man kann dem Charakter dieses Mannes nichts Schimpflicheres nachsagen, als das Verfahren, welches er jetzt einzuschlagen für gut fand, zum Theil schon eingeschlagen hatte. Er warb Bundesgenossen gegen Descartes.

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. IX, pag. 34, 35.

Der Eine sollte ihn wissenschaftlich vernichten, ein Anderer Schmähschriften gegen ihn schreiben oder seinen Namen hergeben zu den Schmähschriften, in denen er selbst seine Feder hatte. Dabei spielte er öffentlich den gekränkten Mann; er war die reine Unschuld, Descartes ihm gegenüber der boshafte Verläumder! Jetzt schien ihm das Beste, Descartes durch einen Proceß zu verderben.

Mit dem Bundesgenossen, dem er die Rolle der wissenschaftlichen Vernichtung zugedacht hatte, schlug die Sache fehl. Er hätte sie auch nicht charakterloser und nicht ungeschickter anfangen können, als er in seiner leidenschaftlichen Verblendung that. Er, der geschworene Feind der katholischen Kirche, schrieb zu diesem Zweck an einen katholischen Theologen. Er, der gehässigste Feind der Person und Lehre Descartes', schrieb zu diesem Zweck an einen Mann, der Descartes' treuester Freund war: an Mersenne! Und wie schrieb er? In dem Brief, der schon in den Anfang der Streitigkeiten fällt, heißt es unter anderem: „ohne Zweifel haben Sie die philosophischen Abhandlungen gelesen, die Descartes in französischer Sprache hat erscheinen lassen. Er will, wie ich glaube, zu spät eine neue, bis jetzt unerhörte Secte in's Leben rufen, und es giebt Leute, die ihn bewundern und anbeten, wie einen vom Himmel herabgefallenen Gott. Ihrem Urtheil und Ihrer Censur sollten diese εὑρήματα unterworfen werden. Kein Physiker oder Metaphysiker könnte ihn erfolgreicher stürzen als Sie, der Sie gerade in den philosophischen Gebieten hervorragen, in denen Descartes seine Stärke zu haben glaubt, in der Geometrie und Optik. Dies ist fürwahr eine Ihrer Gelehrsamkeit und Ihres Scharfsinns würdige Arbeit. Sie haben der Wahrheit das Wort geredet und sie dargethan in der Versöhnung der Theologie mit der Physik, Metaphysik und Mathematik; darum fordert die Wahrheit Sie zu ihrem Rächer." Voëtius hat noch mehr Talent

zum Kabalenmacher als zum Fanatiker. Sein persönlicher Neid ist stärker als sein Glaubenshaß. Er gewinnt es aus Neid gegen Descartes über sich, einen katholischen Theologen, einen Ordenspriester zur Rettung der Wahrheit aufzurufen, ihm auf das gröbste zu schmeicheln, ihm aus freien Stücken das große Zugeständniß zu machen, daß er den Glauben mit der Wissenschaft versöhnt habe! Mersenne, offenbar angewidert von dieser Zuschrift, behandelte ihn, wie er es verdiente. Er ließ ihn lange auf seine Antwort warten, endlich gab er sie so abweisend und beschämend als möglich. Zugleich schickte er den Brief des Voëtius mit seiner Antwort an Descartes.

Mit dem zweiten Bundesgenossen, der das Pamphlet übernehmen sollte, glückte es ihm zunächst besser. Es fand sich jemand, der zu der Schmähschrift, die Voëtius wollte und zum Theil machte, seinen Namen und seine Feder hergab: ein Professor in Gröningen, Namens Schoock, ehedem ein Schüler, jetzt eine Creatur des Voëtius. Die Schrift erscheint im März 1643 unter dem Titel: »Philosophia cartesiana sive admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes.« Sie ist nach Schreibart und Zweck nichts als ein boshaftes Pamphlet. Die Vorrede geht gegen den Brief an Dinet, worin Descartes die reformirte Religion, die evangelische Geistlichkeit, insbesondere eines ihrer Häupter beleidigt habe. Die Summe des Inhalts ist die Nachweisung, daß die Lehre Descartes' die gefährlichsten Folgen erzeuge: den Unglauben, den Atheismus und die Sittenlosigkeit.

Die Schrift wird in Utrecht gedruckt. Descartes empfängt noch während des Drucks die Bogen in einzelnen Sendungen und beginnt, nachdem er die ersten sechs gelesen, seine Gegenschrift, das Meisterstück seiner Polemik: »epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium. Die Schrift hat einen dreifachen Zweck. Sie will erstens genau beweisen,

was in dem Briefe an Dinet über Voëtius gesagt worden; sie will zweitens das Pamphlet, welches den Namen Schoock führt, nach Verdienst behandeln und entkräften; sie richtet sich drittens gegen eine neue Schrift des Voëtius, die inzwischen erscheint und mit der Sache Descartes' nichts zu thun hat. Die Polemik wächst ihm unter der Hand. Aus dem Briefe wird ein Buch von neun Theilen, deren fünf gegen die Schmähschrift, drei gegen den persönlichen und wissenschaftlichen Charakter des Voëtius gerichtet sind, und einer gegen die neue Schrift, die Voëtius herausgiebt, während Descartes gegen ihn schreibt und schon drucken läßt. Noch bevor die letzten Bogen der »philosophia cartesiana« in seinen Händen sind, erscheint das Buch des Voëtius über die Brüderschaft der Marianer (»de confraternitate Mariana«). Das Buch kommt Descartes gerade gelegen zur Charakteristik seines Gegners. Hier ist Voëtius nicht der versteckte, sondern der ausgesprochene Autor. Uebrigens sehen sich die beiden Schriften gegen die cartesianische Philosophie und gegen die marianische Brüderschaft so ähnlich in Denkweise, Schreibart, polemischer Methode u. s. f., daß man leicht die literarischen Zwillinge erkennt. Descartes unterbricht den Gang seiner Streitschrift, zieht dieses Object mit hinein, widmet ihm den sechsten Theil seiner Epistel und kehrt dann zu dem ursprünglichen Thema seiner Sache zurück, nachdem er die letzten Bogen der gegen ihn gerichteten Schrift empfangen. Diese Unterbrechung ist seiner Polemik nicht günstig gewesen; sie macht mit einem Male den Sprung auf ein anderes Gebiet und nimmt etwas Fremdartiges in sich auf, das nur scheinbar ihre Stärke vermehrt, in der That ihre Kraft zersplittert und den Eindruck des Ganzen stört. Auch würde es ihm besser gestanden haben, sich um fremde Dinge gar nicht zu kümmern. Doch läßt sich sein Verfahren erklären, einmal aus seiner gereizten Stimmung, dann aus dem Umstand, daß er eine

offenbare Schrift des Voëtius in die Hand bekommt, während er sich genöthigt sieht, gegen eine versteckte zu schreiben; daß zugleich jene (wie es scheint) die Autorschaft dieser in's Licht setzt.

Die Sache der zweiten Schrift ist der Angelegenheit Descartes' fremd. In Herzogenbusch bestand aus der katholischen Zeit eine Gesellschaft der heiligen Jungfrau, zu der die angesehensten und vornehmsten Männer der Stadt gehörten, im Besitz gewisser Rechte und Einkünfte. Nach dem Abfall von der spanischen Herrschaft und dem Siege der Reformation war von der neuen Regierung diese Brüderschaft anerkannt worden (1629), sie behielt ihre Rechte und Einkünfte, verlor ebendeßhalb ihren kirchlichen Charakter und bestand jetzt als bürgerliche Gesellschaft unter dem alten kirchlichen Namen. Damit aber diese Gesellschaft nicht etwa ein heimlicher Sitz des Katholicismus, ein Heerd staatsgefährlicher Umtriebe werde, forderte die Obrigkeit die Aufnahme reformirter Mitglieder. Sie wurde gewährt und der Bürgermeister von Herzogenbusch trat mit dreizehn der angesehensten Protestanten der Stadt in die Brüderschaft ein. Dieser Vorgang setzte den Zorn des Voëtius in Flammen. Er schleuderte zunächst seine Thesen, immer die ersten Donnerkeile, nach denen er greift, gegen diese „Idololatrie", wie er es nannte. Ob eine reformirte Obrigkeit eine solche katholische Genossenschaft in ihrer Stadt überhaupt dulden und gar selbst daran Theil nehmen dürfe? Wenn sie es thäte, so sei dies Götzendienst, religiöse Gleichgültigkeit, gottlose Toleranz, schnöder Eigennutz, denn sie seien lüstern nach den Mahlzeiten und Einkünften der Brüderschaft u. s. f. Der Magistrat von Herzogenbusch läßt einen Geistlichen der Stadt, Desmarets, die Vorwürfe des Voëtius auf ruhige und schonende Weise abwehren. Voëtius oder seine Genossen antworten mit einer anonymen

Schmähschrift,* und als diese Schrift in Herzogenbusch öffentlich verboten wird, so schreibt Voëtius sein Buch: »de confraternitate Mariana«.**

Jetzt sind die beiden Gegner, Descartes und Voëtius, mit ihren Schriften hart an einander gerückt. Es sind vier Jahre, daß Voëtius den Angriff begonnen. Er hat diesen Angriff fortgeführt und gesteigert in seinen Thesen über den Atheismus, über das Verhältniß von Seele und Körper, über die substantiellen Formen u. s. f., in Disputationen, Vorlesungen, Predigten, Privatbriefen, in dem Verdammungsurtheil der Universität Utrecht, endlich in der unter dem Namen Schoock versteckten Schmähschrift gegen die cartesianische Philosophie. Erst im vierten Jahre läßt sich Descartes in den Streit ein. Seine beiden Gegenschriften sind der Brief an Dinet und der Brief an Voëtius. Er läßt sie durch angesehene, ihm befreundete Männer den beiden Bürgermeistern der Stadt Utrecht überreichen. In einem Punkte macht jeder der beiden Gegner dem andern dieselbe Beschuldigung: jeder erklärt den andern für seinen Verläumder.

5. Ausgang des Utrecht-Gröninger Streites. Kämpfe in Leyden.

Wir folgen dem Verlauf der Sache in sein letztes Stadium. Aus dem Schriftstreit wird ein Rechtsstreit. Voëtius fährt

* Retorsio calumniarum, quas Tertullus societatis Marianae advocatus etc. (Er nennt Desmarets „Tertullus" und vergleicht also sich mit Paulus.)

** Daher der Titel der Streitschrift: »epistola Ren. Descartes ad celeberrim virum D. Gisb. Voëtium, in qua examinantur duo libri, nuper pro Voëtio Ultrajecti simul editi; unus de confraternitate Mariana, alter de philosophia cartesiana.«

fort, durch alle möglichen Mittel die öffentliche Stimmung in Utrecht gegen Descartes zu bearbeiten. Von Seiten der Universität werden die Vorgänge seit der Berufung des Regius bis zu jenem Verdammungsurtheil der neuen Philosophie beschrieben, Leben und Sitten der Professoren werden geschildert, Alles Voëtius zum Lobe, Descartes zum Nachtheil. Voëtius spielt den Verfolgten, den Märtyrer, der um des Glaubens willen leide. Descartes sei ein Jesuit, ein Spion und Emissär der Jesuiten, der in die Niederlande gekommen sei, um den Saamen der Zwietracht auszustreuen, der deßhalb ihn, den Voëtius, vor Allen angreife, beleidige, verläumde. Er habe jenem nie etwas zu Leide gethan; die gegen Descartes gerichtete Schrift sei nicht von ihm, sondern von Schoock. So erbittert und reizt er die Stimmung gegen Descartes. Unter diesem Einfluß nimmt die Obrigkeit von Utrecht entschieden Partei gegen den Philosophen.

Kaum sind die beiden Sendschreiben Descartes' gegen Voëtius in Utrecht bekannt, so wird er von der Obrigkeit der Stadt aufgefordert, persönlich zu erscheinen, um seine Beschuldigungen zu erhärten, denn wären sie wahr, so würden sie der Stadt zum größten Nachtheil gereichen. Die Aufforderung ist vom 13. Juni 1643. Sie geschieht in allen Formen der Oeffentlichkeit, sie wird mit der Glocke vor dem Volk ausgerufen, gedruckt, angeschlagen, versendet. Diese ganze Form der Citation zeugt schon von einer feindseligen, parteiisch gestimmten Gesinnung, denn sie kommt einer Verfolgung gleich. Man wußte, wo Descartes zu finden war, und es wäre nicht nöthig gewesen, ihn wie einen Verbrecher zu suchen. In Egmond, wo er seit Anfang Mai lebt, empfängt er die Aufforderung und beantwortet sie schriftlich in der Sprache des Landes. Er dankt dem Magistrat für die Absicht der Untersuchung; er bittet, diese Untersuchung möge zugleich feststellen, ob Voëtius nicht jene

Schmähschrift verfaßt habe, welche den Namen Schoockius trägt; er protestirt, was seine Person betrifft, gegen das Recht der Utrechter Obrigkeit, ihn zu richten; im Uebrigen erbietet er sich, Alles, was er gesagt, zu beweisen.

Eine Zeit lang hört er von der Sache nichts. Nach drei Monaten empfängt er zwei anonyme Briefe, die ihn warnen; seine Sicherheit sei gefährdet, er sei von Gerichtswegen citirt; die Urtheilssprüche, die in Utrecht gefällt werden, seien auch in Holland gültig, wo er sich aufhält. Auf diese Mittheilung geht er nach dem Haag und begiebt sich unter den Schutz des französischen Gesandten de la Thuillerie; der Prinz von Oranien selbst schreibt an die Provincialstände von Utrecht, damit der Sache Einhalt gethan werde.

Indessen wird die Sentenz gefällt (im September 1643). Die beiden Sendschreiben Descartes' werden als Schmähschriften verurtheilt, das Urtheil selbst wird im Rathhause zu gewöhnlicher Stunde unter anderen öffentlichen Acten verlesen, es wird fast verstohlen publicirt, und so geflissentlich man einige Monate vorher bei der Citation das öffentliche Aufsehen gesucht hatte, so geflissentlich wird es bei dieser Gelegenheit vermieden. Man wollte in der Verlegenheit, worin man war, der Form durch die Verurtheilung genugthun und die Wirkung der letzteren aufheben. So hatte Voëtius seine Absicht nur zur kleinen Hälfte erreicht. Wäre es nach ihm gegangen, so mußte Descartes aus den Niederlanden vertrieben und seine Schriften durch den Henker verbrannt werden. Man erzählt, er habe sich schon mit dem Henker benommen, daß er den Scheiterhaufen groß mache, damit die Flamme von Weitem gesehen werde.

Einen anderen für Descartes günstigen, für Voëtius sehr niederschlagenden Ausgang nimmt die Sache in Gröningen. Die Untersuchung ist bei dem akademischen Senat; Schoock selbst ist eben Rector der Universität in dem Zeitpunkt, wo ihn

Descartes als den genannten Verfasser jener vielerwähnten Schmähschrift anklagt. Der Senat sucht die Gerechtigkeit für Descartes mit der möglichsten Schonung für den Amtsgenossen, der zugleich sein zeitweiliges Oberhaupt ist, zu verbinden, und giebt weniger einen Urtheilsspruch als eine genugthuende Erklärung, welche die Sache erledigt. Er bedauert, daß der ganze Streit stattgefunden, beklagt, daß Schoock sich in denselben eingelassen, und erklärt, daß in den Schriften Descartes' nichts zu den Beschuldigungen berechtige, die ihm in jener Schmähschrift gemacht worden. Und Schoock selbst giebt die eidliche Versicherung, er sei zu dieser Schrift, die er größtentheils in Utrecht geschrieben, durch Voëtius gedrängt worden, der ihm das Material geliefert, während des Drucks selbst die stärksten Invectiven gegen Descartes hinzugefügt und eingeschaltet, auch seinen Namen gegen seinen Willen in die Vorrede und auf den Titel gesetzt habe. Er könne das Buch, wie es sei, nicht als das seinige erkennen und müsse erklären, daß es in dieser Verfassung eines anständigen Mannes und eines wahren Gelehrten unwürdig sei. Unter allen Handlungen seines Lebens bereue er keine bitterer, als daß er sich in diese Sache gemischt habe. Er habe mit Voëtius gebrochen und ihm ein falsches Zeugniß, das er gefordert, abzulegen oder zu unterschreiben verweigert.

Die Erklärung ist vom 10. April 1645. Descartes sendet die Acten derselben nach Utrecht an den Magistrat, und in Erwiederung darauf ergeht unter dem 11. Juni d. J. an die Buchdrucker und Buchhändler von Utrecht ein strenges Verbot, Schriften für oder gegen Descartes zu verkaufen oder in Umlauf zu setzen.

Descartes hatte erwartet, daß der Magistrat von Utrecht das ihm zugefügte Unrecht einsehen und durch irgend einen öffentlichen Act wieder gut machen würde; dagegen giebt der Magistrat ein öffentliches Verbot, das zur Hälfte gegen ihn

gerichtet ist und in der andern Hälfte, wie es scheint, machtlos bleibt. Denn die beiden Voëtius hören nicht auf, ihre Sache schriftlich zu betreiben und fahren in ihrer schmähsüchtigen Weise fort, auch nach der Gröninger Erklärung. Der jüngere Voëtius schreibt eine Vertheidigung seines Vaters* und ein Libell gegen den Senat von Gröningen**, worin die Person und Lehre Descartes' von Neuem verunglimpft, der Inhalt jener gegen den Philosophen gerichteten Schmähschrift bejaht, aber die Theilnahme des älteren Voëtius an der Schrift selbst geleugnet wird. Seinem Gröninger Collegen Schoock kündigt Voëtius den Proceß an, läßt aber die gerichtliche Verfolgung noch vor dem Urtheilsspruch fallen; Beide halten für gerathen, sich auszugleichen, weil der heimlichen Kabalen, die sie gemeinschaftlich betrieben, zu viele sind und jeder Ursache hat, die Enthüllungen des Anderen zu fürchten. Voëtius hatte Descartes vorgeworfen, daß er seine Sache im Stich gelassen. Er läßt die seinige wirklich im Stich und wird, um seinen Ausdruck gegen Descartes zu gebrauchen, in der That ein »desertor causae«.

Zum letzten Male wendet sich Descartes an die Obrigkeit von Utrecht mit einem ausführlichen Schreiben, worin er umständlich und genau den ganzen Verlauf seiner Händel mit Voëtius erzählt, die sich durch sechs Jahre erstrecken, von jener Trauerrede des Aemilius (1639) bis zu dem obrigkeitlichen Verbot vom 11. Juni 1645; er beweist aus Briefen des Voëtius an den Gröninger Collegen, daß dessen Erklärung richtig ist, daß Voëtius die Schmähschrift eifrig betrieben, den Andern dazu gedrängt, die Anweisung gegeben, den boshaften Vergleich mit Vanini gemacht, um den Atheismus Descartes' in das grellste Licht zu setzen; daß endlich der invectivste Theil

* »Pietas in parentem«.

** »Tribunal iniquum«.

jener Schmähschrift, die Vorrede, von der Hand des Voëtius geschrieben, sich in den Händen Schoock's befinde, also die Theilnahme des Voëtius an jenem ehrenrührigen Pamphlet außer Zweifel sei. Er habe deßhalb alle Ursache, sich über das Verfahren zu beklagen, welches ihm gegenüber der Magistrat von Utrecht für gut gefunden, der die beiden Voëtius vier Jahre hindurch entschieden begünstigt, unterstützt, geschont, ihn dagegen ungünstig und ungerecht behandelt, erst wie einen gefährlichen Vagabonden citirt, dann als Libellist verurtheilt, diese Verurtheilung selbst nach der Gröninger Erklärung nicht zurückgenommen, sondern ohne ein Wort der Wiederherstellung die Sache mit einem scheinbar doppelseitigem, in Wahrheit einseitigem Verbot abgemacht habe. Der Magistrat sei ihm noch die Genugthuung schuldig und er erwarte sie von seiner Gerechtigkeit*.

Mit diesem Schreiben, welches den beabsichtigten Erfolg nicht hatte, beschließt Descartes seine Utrechter Streitigkeiten, die in dem Leben des Philosophen und in der Geschichte seiner Lehre eine zu wichtige Rolle spielen, um sie nicht genau kennen zu lernen. Es ist nicht genug, wie gewöhnlich geschieht, diese Streitigkeiten nur anzuführen und etwa dabei die Namen Reneri, Regius, Voëtius, nebst einigen Schriften zu nennen; es ist nöthig, sie in ihren Motiven und in ihrem etwas verwickelten Verlaufe zu durchschauen. Zugleich sind sie für beide Seiten sehr charakteristisch. Die Unduldsamkeit der Verfolgenden erscheint hier um so größer und gehässiger, je vorsichtiger die Haltung,

* Lettre apologétique de M. Descartes aux Magistrats de la ville d'Utrecht contre MM. Voëtius père et fils. Oeuvres de Descartes publ. p. Cousin, T. IX, pag. 250—322. Die drei Briefe Descartes' an Dinet, Voëtius und den Utrechter Magistrat sind die Quellen, aus denen die Stellung genau einleuchtet, welche Descartes in den Utrechter Streitigkeiten einnimmt.

je friedfertiger die Natur, je verborgener das Leben des Verfolgten war. Ohne Grund hatte man ihm in einem freien Lande, wo er nichts suchte als Muße und Einsamkeit, die Gastfreundschaft, von der er so bescheiden und zurückgezogen Gebrauch machte, beinahe gekündigt und den Aufenthalt in den Niederlanden auf die empfindlichste Weise verleidet. Seine Scheu vor jeder Art des öffentlichen Auftretens hatte sich gerechtfertigt. Er büßte den Versuch mit einer langen Reihe von Widerwärtigkeiten und Störungen.

Auch blieben die Utrechter Vorgänge nicht ohne einen Epilog, der seinen Spielraum in Leyden fand, wo die neue Schule anfing Wurzeln zu schlagen und den Eifer der orthodoxen Calvinisten gegen sich aufregte. Hooghland, ein katholischer Edelmann, die Mathematiker Golius und Schooten*, der reformirte Prediger Heidanus waren Freunde und Anhänger der Lehre Descartes'. Sie wurde an der Universität durch Adrian Heereboord mit gutem Erfolge und vorsichtiger Haltung gelehrt, und im Anfang des Jahres 1645 wurden Thesen cartesianischen Inhalts öffentlich vertheidigt. Bald kamen auch hier die Gegner, die wenigstens in ihrem theologischen Eifer nicht hinter Voëtius zurückblieben. Es heißt sogar, daß dieser sie aufgereizt habe. Die theologischen Professoren Raevius und Triglandius begannen im Anfang des Jahres 1647 den Thesenkampf gegen die cartesianische Philosophie, namentlich gegen die Meditationen, in denen sie allerhand gefährliche Ketzereien entdeckt haben wollten. Die Einwände, die sie machten, waren Beschuldigungen, Anklagen auf Pelagianismus und Atheismus. Die Absicht war, die neue Lehre als eine irreligiöse der Verdammung der Consistorien und Synoden preis zu geben.

* Schooten übersetzte die Geometrie Descartes' in's Lateinische. Die Uebersetzung erschien mit Bemerkungen von de Beaune 1649.

Der größte Theil der Geistlichen, Theologen und Professoren standen auf Seite der Ankläger. Descartes wollte seine Zeit nicht mehr mit Zänkereien und erfolglosen Vertheidigungen verderben. Um ungestört zu bleiben, wendete er sich zuerst an die Curatoren der Universität, und da diese eine zweideutige Antwort gaben, die keineswegs eine sichere Aussicht gewährte, so rief er den Schutz des Prinzen von Oranien an, und es kam wenigstens so weit, daß seinen theologischen Gegnern Schweigen geboten und ihr Eifer von Descartes abgelenkt wurde auf dessen Anhänger Heereboord und Heidanus. Indessen war nach solchen Vorgängen ihm der Aufenthalt in Leyden zuwider.

Seitdem die Prinzessin Elisabeth den Haag verlassen, hatte auch dieser Ort seine größte Anziehungskraft für ihn verloren. Und zuletzt hatte er das Mißvergnügen, nachdem die Utrechter Streitigkeiten eben abgemacht und während die Leydener schon im Anzuge waren, zwischen sich und Regius, diesen „ersten Märtyrer" seiner Lehre, ein Zerwürfniß entstehen zu sehen, welches bald eine trennende Kluft wurde. Descartes hatte schon in dem Thesenstreit mit Voëtius die Form nicht gut geheißen, in welcher Regius damals das Verhältniß von Seele und Körper gefaßt hatte. Als dieser vier Jahre später (1645) ihm seine »fundamenta physica« in der Handschrift vorlegte, fand Descartes darin so viele Behauptungen, die er keineswegs als seine Lehre wollte angesehen wissen, daß er den Druck des Buches widerrieth oder seinerseits eine öffentliche Erklärung in Aussicht stellte, um die eigene Lehre von dieser Schrift loszusagen. Es kam zu brieflichen Erörterungen, in denen Regius den Ton der Pietät und Unterordnung gegen Descartes verließ. Das Buch erschien im folgenden Jahre, und Descartes erklärte seine Nichtanerkennung in der französischen Ausgabe der Principien, die eben damals im Werk war. Und in demselben Jahre, wo

die Freundschaft mit Regius sich zu lockern anfing, regte sich auch von Neuem ein alter philosophischer Gegner Descartes'. Gassendi hatte bekanntlich gegen die neue Metaphysik „Disquisitionen" geschrieben, die Descartes unter den Einwürfen, die seinen Meditationen gemacht worden, zugleich mit seinen Erwiederungen veröffentlicht hatte. Gegen diese Erwiederungen schrieb jetzt Gassendi neue Einwände, „Instanzen", wie er sie nannte, und ließ dieselben zugleich mit seinen früheren Einwürfen und den Erwiederungen Descartes' in Amsterdam 1644 erscheinen.

So waren auf die Zeit seiner idyllischen Einsamkeit trübe und unruhige Jahre gefolgt. Seine fürstliche Freundin lebte nicht mehr in den Niederlanden; Regius hatte sich von ihm entfernt bis zu einem Grade, der ihm als Abfall erschien; die Utrechter und Leydener Theologen stürmten gegen ihn los und bereiteten ihm die widerwärtigsten Störungen; bald sollte er auch den Verlust seiner ältesten Freunde, Mersenne und Mydorge, beklagen, die ihm in den Jahren 1647 und 1648 durch den Tod entrissen wurden.

Zehntes Capitel.

Neue Lebenspläne.

1. Letzte Arbeiten. Reisen nach Frankreich.

Aus dem Gewirr der Utrechter Händel hatte sich Descartes in die Einsamkeit des Dorfes Egmond und zu seinen Studien geflüchtet, die für seinen Geist die beste Arznei waren. Eine Menge neuer Aufgaben lagen vor ihm, nachdem er in den „Principien" sein Lehrgebäude begründet und in kosmologischem Umfange ausgeführt hatte. Er mußte jetzt fortschreiten zu den anthropologischen und ethischen Problemen. So waren die nächsten Gegenstände seiner Untersuchung der Körper und die Seele des Menschen. Von Neuem wurden die anatomischen Studien eifrig getrieben und eine Arbeit begonnen über den Menschen und die Bildung des Foetus. Die psychologische Begründung der Moral forderte eine Untersuchung der menschlichen Seelenzustände und Gemüthsbewegungen, mit einem Wort der Leidenschaften als der natürlichen Willensmotive. Daneben war eine Antwort auf die Instanzen Gassendi's nöthig. Diese Arbeiten beschäftigten ihn im Herbst 1645 und während des folgenden Winters in Egmond. In diesem Winter schrieb er den Entwurf von den Leidenschaften der Seele, die letzte Schrift, die er noch selbst veröffentlicht hat (1650). *

* Die beiden Abhandlungen traité de l'homme und traité de la formation du foetus hat Clerselier, die erste mit Anmerkungen

Descartes' philosophische Muße in Egmond war seine letzte in den Niederlanden. Sie war dreimal unterbrochen durch Reisen nach Frankreich, wo er die Sommermonate der Jahre 1644, 47, 48 zubringt (er verläßt im Juni die Niederlande und kehrt von der ersten Reise Mitte November, von der zweiten Ende September, von der dritten, die er schon im Mai antritt, Anfang September nach Egmond zurück). Die Sehnsucht, nach fünfzehn Jahren Heimath und Freunde wieder zu sehen, die Besorgung seiner Familienangelegenheiten nach dem Tode seines Vaters (October 1640)*, zuletzt die ihm nicht unwillkommene Aussicht, in Frankreich wieder festen Fuß zu fassen, waren die Triebfedern, die jene Reisen veranlaßten. Er hatte alte Freunde wieder zu sehen, neue kennen zu lernen; die beiden ersten Male suchte er seine Verwandten in den Provinzen auf, machte im September 1647 die Bekanntschaft des jüngeren, ihm durch seine mathematischen Untersuchungen bekannten Pascal, versöhnte sich während seines ersten Aufenthaltes in Paris (1644) mit Bourdin und während seines letzten (1648) mit Gassendi.

Die Zeichen in Paris schienen ihm günstig zu sein. Auch in den Umgebungen des Hofes hatte er Bewunderer gefunden,

von La Forge, herausgegeben. Eine lateinische Uebersetzung von Schuyl erschien zwei Jahre früher, 1662 und 64. Die Schrift von den Leidenschaften der Seele führt den Titel „Les passions de l'âme"; sie war ursprünglich für die Prinzessin Elisabeth geschrieben, wurde dann der Königin von Schweden mitgetheilt und von Descartes auf die Bitte seiner Freunde ausgeführt und herausgegeben bei Elzevir in Amsterdam 1650.

* In demselben Jahre starb seine fünfjährige Tochter Franziska, deren kleine Geschichte Descartes selbst auf das erste Blatt eines Buches geschrieben hat. Sie war die Frucht einer verborgenen Liebe in Amsterdam.

und schon im September 1647 hatte man ihm aus freien Stücken eine königliche Pension zukommen lassen. Es schien Frankreichs nicht würdig zu sein, daß Descartes in den Niederlanden lebte. Man wollte den großen Mann in Paris haben, und unter der Aussicht einer neuen Pension, deren Patent man ihm Ende März 1648 zuschickte, und einer ihm angemessenen Stellung, die seiner Muße nicht hinderlich sein sollte, wurde er eingeladen, nach Frankreich zurückzukehren. Auf diese Veranlassung reiste er im Mai 1648 das dritte Mal nach Paris.

2. Politische Wirren. Descartes' letzter Aufenthalt in Paris.

Unterdessen hatte sich die öffentliche Lage der Dinge in Frankreich, insbesondere die des Hofes, nicht zu seinem Gunsten gestaltet, und die Aussichten, die man ihm gezeigt hatte, waren verschwunden, als er kam. Schon bei seiner ersten Reise nach Frankreich im Jahre 1644 fand er nach einer fünfzehnjährigen Abwesenheit den politischen Schauplatz sehr verändert. Ludwig XIII. war ein Jahr vorher gestorben, wenige Monate vor ihm Richelieu, wenige Monate vor diesem Maria von Medici. An der Stelle der letzteren stand jetzt die Königin-Mutter, Anna von Oesterreich, als Regentin; an der Stelle Richelieu's Mazarin als Minister und Günstling; an der Stelle des Königs ein unmündiger Knabe. Die Steueredicte unter Mazarin hatten sehr bald den Widerspruch des Parlaments hervorgerufen, und schon im Jahr 1644 hätte ein politischer Beobachter merken können, daß stürmische Zeiten bevorstanden. Jetzt waren die Gewaltmaßregeln von Seiten des Hofes und der Widerstand von Seiten des Parlaments so weit gediehen, die Parteien standen einander so schroff gegenüber, die Haltung des Parlaments war seit dem

Mai 1648 so entschieden gegen den Hof gerichtet, daß alle Zeichen den Ausbruch eines Bürgerkrieges verkündeten. Die Verhaftung zweier Parlamentsräthe im August dieses Jahres hatte einen Volksaufstand zur Folge. Und als Descartes gegen Ende des Monats die Hauptstadt verließ, sah er in den Straßen von Paris die Barricaden, mit denen die Zeit der Fronde beginnt.

Von der Stellung, die man ihm versprochen, selbst von dem Jahrgehalt, das man ihm zugesichert, war unter diesen Umständen keine Rede. Der einzige Gewinn seiner Reise war, daß er noch einmal seinen Freund Mersenne gesehen, den er schwer erkrankt verließ und dessen Todesnachricht er bald nach seiner Rückkehr in Egmond empfing. Der Plan, nach Frankreich zurückzukehren und dort zu bleiben, war jetzt für immer aufgegeben. Ueber seine letzten Erfahrungen in Paris schreibt Descartes mehrere Monate später an Chanut: „Das Glück scheint eifersüchtig zu sein, weil ich niemals etwas von ihm habe erwarten wollen und mein Leben so zu führen gesucht habe, daß es keine Macht über mich ausüben konnte, denn es verfehlt keine Gelegenheit, so oft es kann, mich schlimm zu behandeln. Ich habe dies auf allen drei Reisen erfahren, die ich nach Frankreich gemacht, seitdem ich mich in dieses Land zurückgezogen; aber ganz besonders bei der letzten, die mir wie vom Könige aus befohlen war. Um mich zu dieser Reise einzuladen, hatte man mir Briefe auf Pergament mit stattlichen Siegeln geschickt, die Lobeserhebungen über Verdienst und die Schenkung einer ziemlich anständigen Pension enthielten, und außerdem verhießen mir die Privatbriefe derer, die mir die königlichen Documente zukommen ließen, noch mehr, sobald ich angekommen sein würde. Aber als ich da war, kam die Sache in Folge der plötzlich eingetretenen Unruhen ganz anders, von den gemachten Versprechungen sah ich nicht eine sich erfüllen, vielmehr fand ich, daß man die Ausfertigung jener Briefe durch einen meiner Verwandten hatte bezahlen lassen, und

daß ich diesem das Geld wiedergeben mußte, so daß es schien, ich sei nur nach Paris gereist, um das theuerste und nutzloseste Pergament zu kaufen, das mir je unter die Hände gekommen. Indessen kümmert mich die Sache sehr wenig; ich würde sie lediglich auf Rechnung der ungünstigen Zeitverhältnisse geschrieben haben und ganz zufrieden gewesen sein, wenn ich nur mit meiner Reise denen irgendwie hätte nützlich sein können, die mich gerufen. Aber eben dies hat mich am meisten verdrossen, daß von jenen Leuten keiner von mir etwas anderes begehrte, als mein Gesicht zu sehen, so daß ich glauben muß, man habe mich in Frankreich nur haben wollen, wie einen Elephanten oder Panther, um der Seltenheit willen, und nicht zu irgend welchem ernsthaften Zwecke. Ich bilde mir nicht ein, daß es an dem Orte, wo Sie leben, ähnlich zugehen wird, aber die schlechten Erfolge aller Reisen, die ich seit zwanzig Jahren gemacht habe, lassen mich fürchten, daß für eine neue mir nichts übrig bliebe, als auf dem Wege Räuber zu treffen, die mich plündern, oder einen Schiffbruch, der mir das Leben kostet."*

* Der Brief ist vom 31. März 1649. Schon im vorhergehenden Briefe vom 26. Februar gedenkt Descartes seiner jüngsten Pariser Erlebnisse und sagt von den Gönnern, die seine Reise veranlaßt hatten: „ich habe sie angesehen wie Freunde, die mich eingeladen, bei ihnen zu essen, und als ich kam, fand ich ihre Küche in Unordnung und ihren Topf umgeschüttet; darum bin ich zurückgekehrt, ohne ein Wort zu sagen, um ihren Verdruß nicht zu vermehren. Aber ich habe mir die Sache zur Lehre dienen lassen, nie mehr eine Reise auf Versprechungen hin zu machen, wenn sie auch auf Pergament ständen."

Elftes Capitel.

Descartes in Stockholm.

1. Clerselier und Chanut.

Die letzte Stelle des oben erwähnten Briefes deutet auf eine neue Aussicht und einen Ort in der Ferne, wohin man ihn haben wollte. Um diese Wendung zu verstehen, muß ich etwas weiter ausholen.

Die Schriften Descartes' hatten in Frankreich und namentlich in Paris eine Menge Freunde und Bewunderer gefunden, die sich um den Philosophen drängten, als dieser nach der langen Abwesenheit in den Niederlanden zum erstenmal wieder in sein Vaterland zurückkehrte. Unter diesen neuen Freunden, die Descartes im Sommer 1644 zu Paris kennen lernte, war der junge Parlamentsadvocat Claude Clerselier, der sich um die französische Ausgabe der Meditationen (er übersetzte die Einwände und Erwiederungen) und später um den literarischen Nachlaß Descartes' große Verdienste erworben hat. Die Verehrung für den Philosophen war, wie es scheint, auch in der Familie Clerselier's lebendig und wurde namentlich von seinem Schwager Pierre Chanut getheilt, dessen persönliche Bekanntschaft Descartes in derselben Zeit durch Clerselier machte. Diese beiden Namen, Clerselier und Chanut, sind unter den letzten Freunden Descartes' die wichtigsten. Chanut war damals, als ihn Descartes kennen lernte, Schatzpräsident in der Auvergne.

Schon im folgenden Jahre wurde er als Gesandter an den Hof der Königin Christine von Schweden geschickt, und als er auf der Reise nach Stockholm durch Amsterdam ging (October 1645), kam Descartes von Egmond herüber, um den Freund zu sehen und einige Tage mit ihm zu leben. Weit getrennt, verkehren sie bald mit einander in freundschaftlichstem Briefwechsel. Der Ton, in dem Descartes an Chanut schrieb, ist vertraut und herzlich. „Von der ersten Stunde unserer Bekanntschaft an,“ sagt er in einem der ersten Briefe, „bin ich ganz der Ihrige gewesen, und wie ich seitdem mich Ihres Wohlwollens habe versichern dürfen, so bitte ich Sie, zu glauben, daß ich Ihnen nicht herzlicher, als ich es bin, zugethan sein könnte, wenn ich mein ganzes Leben mit Ihnen zugebracht hätte.“ Chanut nimmt den lebhaftesten Antheil an Descartes' Schriften und Studien, er liest in Stockholm von Neuem die Principien, und Descartes ist begierig auf seine Kritik; er erwartet von Clerselier die französische Ausgabe der Meditationen, um sie der Königin mitzutheilen; er freut sich der Nachricht, die ihm Descartes giebt, daß er die Schrift von den Leidenschaften entworfen habe, und er ermuntert den Freund, das Werk nicht liegen zu lassen. Diese Theilnahme wirkt sichtbar belebend und stärkend auf den einsamen und durch seine letzten Erfahrungen etwas bitter gestimmten Philosophen. „Ich würde jetzt in der Stimmung sein, noch andere Dinge zu schreiben,“ bemerkt Descartes an der Stelle, wo er seinen Entwurf über die Leidenschaften erwähnt, „aber ich sehe, wie wenige Menschen in der Welt es der Mühe werth halten, meine Schriften zu lesen; und diese widerwärtige Empfindung macht mich nachlässig.“* „Hätte ich nicht eine außerordentliche Achtung vor Ihrem Urtheil und den großen Wunsch, es zu erfahren, so würde ich Sie nicht so

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. IX, pag. 413.

zudringlich gebeten haben, meine Schriften zu beurtheilen. Ich habe gar nicht die Gewohnheit, irgend Jemand darum zu bitten, ich habe sie in die Oeffentlichkeit gehen lassen ohne Schmuck und Zierde, welche die Augen der Leute anziehen können, damit alle, die bloß am Aeußern haften, sie gar nicht ansehen und nur einige gute Köpfe sie beachten, die sich zu meiner Belehrung die Mühe nehmen, sie gründlich zu prüfen. Zwar haben Sie mir diese Gunst noch nicht erwiesen, aber Sie haben mich in anderen Dingen oft und sehr verpflichtet, namentlich darin, daß Sie, wie ich aus guter Quelle erfahren, günstig von mir gesprochen, und auch Clerselier hat mir geschrieben, daß Sie von ihm meine Meditationen in französischer Sprache erwarten, um sie der Königin des Landes, wo Sie leben, vorzulegen. Ich habe nie Ehrgeiz genug gehabt, um zu wünschen, daß so hochgestellte Personen meinen Namen kennen; und wenn ich nur so klug gewesen wäre, als nach dem Glauben der Wilden die Affen sind, so würde mich kein Mensch der Welt als einen Büchermacher kennen, denn man sagt von den Wilden, sie bilden sich ein, daß die Affen sprechen könnten, wenn sie wollten, aber sie thäten es absichtlich nicht, damit man sie nicht zwinge zu arbeiten; und weil ich nicht die Klugheit gehabt habe, das Schreiben zu lassen, so habe ich auch nicht mehr so viel Muße und Ruhe, als ich haben würde, wenn ich so gescheidt gewesen wäre, zu schweigen. Indessen, der Fehler ist gemacht, ich bin einmal gekannt von einer Masse von Sectenmenschen, die meine Schriften schief ansehen und von allen Seiten mir zu schaden suchen; darum habe ich allen Grund zu wünschen, auch von bessern Leuten gekannt zu werden, welche die Macht und den guten Willen haben, mich zu beschützen. Und ich habe von dieser Königin so viel Gutes gehört, daß ich nicht unterlassen kann, Ihnen zu danken, daß Sie gegen die Königin meiner gedacht haben, während ich mich sonst oft über Leute beklagt habe, welche mir

die Bekanntschaft irgend eines Großen verschaffen wollten. Herr de la Thuillerie, den ich seit seiner Rückkehr aus Schweden hier gesehen, hat mir ihre Eigenschaften in einer so günstigen Weise geschildert, daß die Eigenschaft, Königin zu sein, unter ihre kleinsten Vorzüge gehört; und ich würde nicht die Hälfte dieser Schilderung geglaubt haben, hätte ich nicht bei der Fürstin, der ich meine Principien der Philosophie gewidmet habe, selbst die Erfahrung gemacht, daß Personen von hoher Geburt, gleichviel welches Geschlechts, nicht alt zu sein brauchen, um in wissenschaftlicher und sittlicher Bildung Andere bei weitem übertreffen zu können. Aber ich befürchte wirklich, daß die Schriften, die ich veröffentlicht habe, nicht verdienen, von der Königin gelesen zu werden, und daß diese es Ihnen nicht Dank weiß, ihr dieselben empfohlen zu haben. Vielleicht dürfte ich hoffen, daß sie ihr angenehm sein würden, wenn sie Gegenstände der Moral behandelten, allein dies ist ein Thema, in das ich mich mit meiner Schriftstellerei nicht einlassen darf. Die Herren Professoren eifern schon gegen mich wegen der harmlosen Principien der Physik, die sie gesehen haben, und sind so erbost, darin keinen Vorwand zu einer Verläumdung zu finden, daß sie mir gar keine Ruhe lassen würden, wenn ich erst über Moral schriebe. Ein Pater (Bourdin) hat sich für berechtigt gehalten, mich des Skepticismus zu beschuldigen, weil ich die Skeptiker widerlegt habe, und ein Prediger (Voëtius) hat die Leute überreden wollen, daß ich ein Atheist sei, ohne einen anderen Grund anzuführen, als daß ich versucht habe, die Existenz Gottes zu beweisen! Was würden sie erst sagen, wenn ich zu untersuchen anfinge, welches der wahre Werth aller der Dinge ist, die man begehrt oder verabscheut, welches der Zustand der Seele nach dem Tode sein wird, bis zu welchem Grade wir das Leben lieben dürfen, und wie wir beschaffen sein müssen, um keinen Grund zu haben, seinen Verlust zu fürchten? Möchten meine Ansichten

noch so sehr mit der Religion in vollstem Einklang und dem Wohl des Staates so nützlich als möglich sein, sie würden nicht aufhören, mir nach beiden Seiten gerade die entgegengesetzten Meinungen auf den Hals zu reden. Und so halte ich für das Beste, überhaupt keine Bücher mehr zu schreiben, jenes Wort zu meinem Wahlspruch zu machen: „schwer lastet der Tod auf dem, der aller Welt bekannt, sich selbst ein Fremdling, stirbt,"* und demgemäß nur für meine Selbstbelehrung zu arbeiten und meine Gedanken nur denen mitzutheilen, mit welchen ich mich privatim unterreden kann. Und so versichere ich Sie, daß ich unendlich glücklich sein würde, könnte ich diesen Verkehr mit Ihnen haben, aber ich glaube nicht, daß ich jemals an den Ort komme, wo Sie leben, noch daß Sie jemals sich hierher zurückziehen; meine ganze Hoffnung ist, daß Sie vielleicht nach einigen Jahren, wenn Sie nach Frankreich zurückkehren, mir die Freude machen, einige Tage in meiner Einsiedelei zu verweilen, und ich dann offenen Herzens mit Ihnen reden kann." **

2. Die Königin Christine von Schweden.

Man sieht aus diesem Brief, daß Chanut schon bestrebt ist, die Königin von Schweden mit der Lehre Descartes' bekannt zu machen und sie dem Philosophen zu nähern. Es war auch nicht umsonst, daß er die Moral von Descartes behandelt wünschte, weil diese nicht bloß ihm, sondern auch der Königin die interessanteste und zugänglichste Seite der Philosophie darbot. Als Chanut nach Stockholm kam (1645), war Christine von Schweden neunzehn Jahre alt und seit einem Jahr Königin.

* Illi mors gravis incubat, qui notus nimis omnibus, ignotus moritur sibi.

** Der Brief ist vom 1. November 1646. Oeuvres IX, pag. 416.

Diese und die nächste Zeit war die beste ihres Lebens. Ihre Jugend war noch nicht durch jene falsche Ruhmsucht, durch jenes eitle Trachten nach Größe, durch jene bizarre und abenteuerliche Phantasie verdorben, der die Tochter Gustav Adolfs das große ihr gewordene Lebensloos leichtsinnig und verblendet geopfert hat. Die erste Fürstin des Nordens, die sie durch ihre persönliche und politische Bedeutung war und sein konnte, wurde sie freiwillig eine fahrende und abenteuerliche Frau mit einem großen königlichen Namen, die in der Welt nichts hervorbrachte, als hier und da ein vorübergehendes und durch die Scene von Fontainebleau unheimliches und abscheuliches Aufsehen. Ihre vortrefflichen Geisteskräfte waren damals, als Chanut sie für Descartes zu interessiren suchte, noch im Entstehen begriffen, und was bizarr und auffallend an ihr erschien, durfte man noch als eine wilde Frucht der Jugend und des Genies ansehen, auch wohl als Folgen einer unweiblichen Erziehung. Ihr Geist, ihre Lebensweise, ihre Genüsse sind kraftvoll und männlicher Art, sie liebt leidenschaftlich die Jagd, in der sie es dem besten Jäger gleichthut, sie ist eine kühne und geübte Reiterin, die leicht ihre zehn Stunden aushält, ohne vom Pferd zu steigen; dabei in männlicher Tracht, das Gesicht unbedeckt, gegen Sturm und Wetter unempfindlich und abgehärtet; fünf Stunden braucht sie zum Schlaf, eine Viertelstunde zu ihrem stets einfachen Anzug, der die weibliche Liebhaberei des Putzes verschmäht; auch in ihren Talenten, ihrer Bildung, ihren geistigen Bedürfnissen ist sie nicht in der Art ihres Geschlechts, sie ist völlig unabhängig in ihren Entschließungen, hartnäckig in der Ausführung, durchaus von selbstgebietender Natur, in den Staatsgeschäften einheimisch und kundig und nicht bloß dem Namen nach eine regierende Frau, selbst dem Reichsrath macht sich ihre Ueberlegenheit fühlbar; sie liebt die ernsten Bücher und die ernsten Unterhaltungen, sie liest täglich einige Seiten im Tacitus; ihr

Urtheil ist eindringend, aber sie ist damit zurückhaltend, ihr Gedächtniß ausnehmend stark, sie spricht lateinisch, französisch, flamändisch, deutsch, schwedisch und lernt griechisch. Ihr Aeußeres verräth den unruhigen und erregbaren Geist; ihre Gesichtszüge sind außerordentlich beweglich, und wenn sie spricht, wechselt von einem Augenblick zum andern der Ton der Stimme. Man braucht nicht erst zu sagen, daß diese Frau ehrgeizig und ruhmsüchtig war, sie wollte noch mehr durch ihre Person als durch ihre Krone bedeuten, und die Sucht nach Originalität war mit im Spiel, als sie vom Throne herabstieg. Sie war weniger religiös, als sich ihr Geist gern mit religiösen Fragen beschäftigte. Die Erziehung hatte sie lutherisch gemacht und sie bildete sich ein, es im strengen Sinn zu sein; den calvinistischen Lehren, namentlich der Prädestination, war sie abgeneigt, aber offen für jede belehrende Untersuchung. Ihr Glaube war unruhiger, suchender Art und gern geneigt, die Einwände zu hören, welche Andersgläubige machten, gleichviel welcher Richtung sie folgten. Die menschliche Natur von ihrer moralischen Seite reizte sie zum Nachdenken und gerade über Fragen auf diesem Gebiete mochte sie gern sprechen. Aus dieser Gegend kam ihr philosophisches Interesse, sie war kein wissenschaftlicher Kopf, wie Elisabeth von der Pfalz, aber sie liebte das philosophische Räsonnement. Und während sie sich zu der Philosophie als Dilettantin verhielt, gefiel sie sich in der Vorstellung, eine ernste Schülerin dieser Wissenschaft zu werden.

Chanut bewunderte die Königin und schilderte sie in einem Briefe an den Staatssecretär Brienne in ihren bedeutsamen und vielversprechenden Zügen, ungefähr so, wie das oben entworfene Bild, die Schattenseiten abgerechnet, sie darstellt. Es war nach einer Audienz, daß die Königin mit Chanut ein philosophisches Gespräch ihrer Art angeknüpft und im Verlaufe desselben die Frage aufgeworfen hatte: was schlimmer sei, die Unmäßigkeit

der Liebe oder des Hasses? Diese Frage legt Chanut sogleich in einem Brief vom December 1646 seinem Freunde Descartes vor und bittet um dessen Entscheidung. Die Antwort Descartes' (vom 1. Februar 1647) ist ein Brief über die Liebe, und diese kleine Schrift war die erste, durch welche die Königin den Philosophen kennen lernte.*

3. Descartes' Briefe über die Liebe und das höchste Gut.

Descartes untersucht die Frage methodisch und giebt seine Entscheidung aus der Begriffserklärung der Liebe. Er unterscheidet die geistige oder intellectuelle Liebe von der leidenschaftlichen, die sinnlicher Natur ist und als dunkle Empfindung in der Seele erwacht, begleitet und veranlaßt durch körperliche Erregungen. Sie ist mit dem körperlichen Wohlgefühl ebenso natürlich verbunden, als mit dem Schmerzgefühl der Haß. Die Vorstellung des angenehmen Objects erweckt ebenso natürlich die Liebe, als die des widerwärtigen den Haß. Freude und Liebe, Schmerz und Haß sind die elementarsten Empfindungen und Leidenschaften der menschlichen Natur, die ihnen gleichgestimmten körperlichen Dispositionen bleiben mit ihnen verbunden; wie wir mit diesem Buchstaben stets diesen Laut, mit diesem Wort diese Vorstellung und umgekehrt verknüpfen, so ist diese Leidenschaft der Seele stets begleitet von dieser körperlichen Stimmung. Die feurige Bewegung des Blutes, der Drang und die Fülle der Lebensgeister gehen Hand in Hand mit der Liebe und geben ihr den leidenschaftlichen Hauch. Eine solche Empfindung braucht, so scheint es, ein sinnliches Object, das in die Phantasie eingeht, diese erfüllt und die leidenschaftliche Gemüthsbewegung hervorruft.

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. X, pag. 2—22.

Ist nun von dem höchsten Wesen ein solches Bild nicht möglich, so scheint es, daß auch die Liebe zu ihm nicht leidenschaftlich sein kann. Aber die Sehnsucht nach ihm kann es sein. Die menschliche Seele stammt aus dem göttlichen Wesen, sie ist, wie sich Descartes an dieser Stelle etwas mystisch ausdrückt, ein Ausfluß der höchsten Intelligenz, ein Theil des göttlichen Hauchs,* und der Zug nach diesem Urquell ihres Daseins kann zur feurigen Sehnsucht nach Vereinigung, zur leidenschaftlichen Liebe werden, bei der die Lebensgeister in eben solche Aufregung gerathen, als bei der sinnlichen Liebe. So weckt überhaupt die Vorstellung eines höheren Wesens, zu dem wir uns hingezogen fühlen, auch innerhalb der menschlichen Schranken eine Hingebung, welche in allen Zeichen der Liebe gleich kommt. Hier braucht Descartes gegen seinen Freund ein argumentum ad hominem, das sich besser französisch als deutsch ausnimmt und vielleicht den Wunsch hatte, von der Königin gelesen zu werden. „Und wenn ich Sie auf Ihr Gewissen fragte, ob Sie jene große Königin, in deren Nähe Sie jetzt leben, nicht lieben, so möchten Sie immerhin sagen, daß Sie nur Ehrerbietung, Ehrfurcht, Bewunderung für sie empfinden, ich würde doch dabei bleiben, diese Ihre Empfindung für eine sehr feurige Neigung zu halten, denn so oft Sie von ihr sprechen, kommt Ihre Rede in einen so ergiebigen Fluß, daß, so sehr ich an Alles glaube, was Sie sagen, denn ich kenne Ihre Wahrheitsliebe und habe auch von Andern Aehnliches gehört, ich doch überzeugt bin: Sie könnten diese Frau nicht so schildern, wie Sie thun, wenn Sie nicht in Wallung wären, und es ist auch nicht möglich, daß Sie in der Nähe eines so großen Lichts leben, ohne warm zu werden." Wenn nun beide, Liebe und Haß, ihre Grenzen

* »Elle (notre âme) est une émanation de sa souveraine intelligence, et divinae quasi particula aurae.« T. X. (pag. 11.)

überschreiten, so ist es zweifelhaft, welche Leidenschaft die schlimmere ist, und die Frage bedarf mehr als einer Antwort. In ihren Folgen gewiß der Haß, denn er ist das übelwollende und darum moralisch verderbliche Princip; in Rücksicht auf die Zufriedenheit der Seele gewiß der Haß, denn er ist immer bitter; frägt man aber, welche der beiden Leidenschaften zum Uebermaß geneigter ist: gewiß die Liebe, denn sie ist immer feuriger und in ihrem Drange gewaltiger als der Haß.

Chanut ist von diesen Erklärungen entzückt; der Leibarzt der Königin trifft ihn zufällig, wie er den Brief liest; so hört die Königin von dem Briefe und wünscht ihn zu lesen. Sie empfindet in den wenigen Aeußerungen den großen Denker und Menschenkenner, von dem sie jetzt begierig ist mehr zu erfahren. In einer Unterredung mit Chanut äußert sie ihr Interesse für den Philosophen. „So weit ich Descartes," sagt die Königin, „in dieser Schrift und in dem Bilde, das Sie mir geben, erkennen kann, ist er der glücklichste aller Menschen und sein Leben scheint mir beneidenswerth. Ich bitte, sagen Sie ihm, daß ich ihn hochschätze." Einige Fragen der Königin, die auf den Brief zurückgehen, beantwortet Descartes in einem Schreiben an Chanut vom 6. Juni 1647.

Bald läßt ihm die Königin eine neue Frage vorlegen. Sie wünscht eine Erklärung des h ö c h s t e n G u t e s, dieser Grundbestimmung aller Moral. Descartes giebt sie in einem Briefe vom November 1647, den er direct an die Königin richtet; zugleich legt er die Schriften vor, welche die Grundlinien seiner Moral enthalten: die Briefe an die Prinzessin Elisabeth über das g l ü c k s e l i g e L e b e n und den Entwurf von den L e i d e n s c h a f t e n der Seele.* Die Königin antwortet ihm selbst nach

* Der Brief über das höchste Gut ist an die Königin gerichtet, die beiden anderen Schriften schickt Descartes an Chanut, damit sie dieser

einem Jahre.* Zwischen beiden Briefen liegt das Jahr des westphälischen Friedens, welches die Königin mit anderen Gedanken beschäftigt. Aber sie verliert Descartes nicht aus den Augen. Der Verkehr des Philosophen mit der Königin ist ein unmittelbarer geworden; die Königin wünscht auf das lebhafteste, daß er ein persönlicher werde.

Unter den Gelehrten am Hofe von Stockholm müssen wir Einen besonders hervorheben, einen deutschen Philologen, Johann Freinsheim aus Ulm, der seinen Namen in der Geschichte der classischen Literatur durch die Entdeckung der Supplemente des Livius berühmt gemacht hat. Eine Lobrede auf Gustav Adolf hatte ihm Anerkennung in Schweden und einen Ruf nach Upsala als Professor der Politik und Beredsamkeit verschafft. Fünf Jahre später (1647) wurde er nach Stockholm zum Bibliothekar der Königin und Historiographen berufen. Er hielt seine Abschiedsrede in Upsala über den Begriff des höchsten Gutes. Christine selbst hatte dieses Thema gewünscht und war bei der Rede zugegen mit dem französischen Gesandten und einigen Herren vom Hofe. Als sie die Rede gehört hatte, die in der lateinischen Manier gehalten war, bemerkte sie gegen Chanut: „diese Herren können solche Objecte nur oberflächlich behandeln, man muß Descartes darüber hören.“ So kam es, daß Descartes gefragt wurde und seinen Brief über das höchste Gut schrieb, mit dem sein directer Verkehr mit der Königin beginnt.**

der Königin erst, wenn sie es wünscht, vorlege. (S. Brief an Chanut vom 20. November 1647.) Er bittet dringend, daß Niemand weiter sie zu sehen bekomme, als die Königin und Chanut.

* Die Antwort der Königin vom December 1648 ist verloren. Uebrigens ist Descartes von diesem Briefe entzückt und lobt namentlich den französischen Styl. (Br. an Chanut vom 26. Febr. 1649.)

** Oeuvres de Descartes (Cousin), T. X, pag. 59—64.

Er entwirft in wenigen sicheren Zügen den Grundgedanken seiner Sittenlehre, der schon längst seine praktische Lebensmethode geworden. Es handle sich um das höchste Gut, nicht an sich, dieses sei Gott, sondern in Rücksicht des Menschen, nicht der Gesammtheit, dieses sei die Summe aller körperlichen und geistigen Güter, sondern des Einzelnen. Offenbar könne das höchste Gut in diesem Sinne nur ein solches sein, welches wir im Stande sind zu besitzen oder zu erwerben, welches also ganz in unserer Macht liege. Dies sei bei den äußeren und körperlichen Gütern nicht der Fall, also könne das höchste Gut nur im Gebiete des Geistes gesucht werden, in der Erkenntniß und im Willen. Aber auch die Erkenntniß sei in ihren verschiedenen Graden durch Fähigkeiten bedingt, die nicht lediglich von uns selbst abhängen. So bleibe nur der Wille übrig, als in welchem allein das höchste Gut enthalten sein könne. Der Wille ist immer in unserer Macht, er ist unsere höchste Macht, unser eigenstes, innerstes Selbst. Wenn wir fest bleiben in dem beharrlichen Willen, stets nach unserer besten Erkenntniß zu handeln, so sind wir zugleich tugendhaft und glücklich, und eben dadurch im Besitze des höchsten Gutes, in dem sich die Theorien von Zeno und Epikur vereinigen. Dieser Wille ist das einzige wahrhaft Ehrwürdige in der Welt. „Freilich werden Ehre und Preis oft anderen Gütern, welche das Glück giebt, zu Theil, aber weil ich überzeugt bin, daß Ihre Majestät auf Ihre Tugend einen größeren Werth, als auf Ihre Krone legen, so sage ich offen, daß mir diese Tugend als das Einzige erscheint, das ein Recht hat, gepriesen zu werden. Die übrigen Güter insgesammt verdienen nur geschätzt, nicht geehrt und gepriesen zu werden, es sei denn als Gaben Gottes, von denen wir vermöge des freien Willens einen guten Gebrauch machen, denn Ehre und Lob sind eine Art Belohnung, und nur was vom Willen abhängt, läßt sich mit Recht belohnen oder strafen."

Das größte Gut ist die größte Befriedigung. Die Befriedigung, welche es auch sei, ist allein in der Seele. Nur die Seele ist zufrieden. Sie ist nur dann zufrieden, wenn sie sich im Besitz eines Gutes weiß. Ihre Vorstellung des Guten ist oft sehr verworren; sie stellt sich oft gewisse Güter weit größer vor als sie sind, sie lebt in Scheinwerthen, und ihre Befriedigung ist stets so groß, als nach ihrer Meinung das Gut, das sie besitzt. Nun ist der größte Werth der gute Gebrauch, bedingt durch den freien Willen. Darum ist dieser Wille und er allein das größte Gut.

4. Einladung nach Stockholm. Descartes' Bedenken und Entschluß.

Die Königin vertieft sich in diese Gedanken und in die Schrift über die Leidenschaften, sie liest die Schrift wiederholt, und wird davon so lebhaft angezogen und ergriffen, daß sie sich entschließt, die Philosophie Descartes' gründlich zu studiren. Diesen Entschluß faßt sie leidenschaftlich. Sie führt die Schriften Descartes' stets bei sich. Auf ihren Jagden begleitet sie der Entwurf von den Leidenschaften, auf ihren Reisen in die Bergwerke die Bücher von den Principien der Philosophie. Sie befiehlt Freinsheim, dieses Werk ebenfalls zu studiren, um ihrem Verständniß zu Hülfe zu kommen; sie bittet Chanut, Freinsheim zu unterstützen. Was sie nicht versteht, sollen ihr Beide erklären. Chanut schreibt darüber wohlgelaunt an Descartes: „weil Freinsheim gefunden hat, er bedürfe eines Gesellschafters auf diesem Wege, so bin ich gebeten worden, dieselbe Lectüre zugleich zu machen. Ich habe die Pflicht, mich der Fürstin, bei welcher ich dem Könige von Frankreich diene, gefällig zu erweisen. Und so ist es dahin gekommen, daß es jetzt zu den Functionen des französischen Gesandten in Schweden gehört, Descartes zu studiren."

Während Descartes schon in Paris ist und mitten unter den politischen Tagesunruhen seine Aussichten für die nächste Zukunft zerstört sieht, erfährt er mit Vergnügen aus den Briefen des Freundes, wie eifrig man am Hofe von Stockholm seine Bücher liest und sogar auf den Jagden der Königin philosophirt. „Sie werden vielleicht sagen," schreibt er an Chanut, „daß ich mich hierin etwas zu sehr der Eitelkeit überlasse, aber ich bitte Sie, diesen Fehler auf Rechnung mehr der Pariser Luft als meiner Neigung zu setzen, denn ich habe Ihnen, glaube ich, schon früher gesagt, daß mich die Luft von Paris immer zu Chimären stimmt statt zu philosophischen Gedanken. Ich sehe hier so viel Menschen, die sich in ihren Meinungen und Plänen tauschen, daß ich die Täuschung hier für eine epidemische Krankheit halte. Meine harmlose Einsiedelei, woher ich gekommen, gefiel mir weit mehr, und ich glaube, nichts wird mich abhalten, daß ich bald dorthin wieder zurückkehre."* Wie er hört, daß die Königin beschäftigt ist, mit Freinsheim und Chanut die Principien zu lesen, erbietet er sich, wo es Noth thut, briefliche Erklärungen zu geben, und empfiehlt statt der Meditationen das erste Buch der Principien, welches gedrängter nnd faßlicher sei; die Königin solle sich mit den Meditationen nicht aufhalten, ebensowenig mit den Gesetzen der Bewegung im zweiten Buch der Principien, besonders aber möge sie als einen Hauptgesichtspunkt beachten, daß in den sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge nichts objectiv sei als Größe, Figur, Bewegung, daß aus diesen Grundeigenschaften auch Licht und Wärme erklärt werden, die ebensogut als Kitzel und Schmerz nirgends sind als in unseren Sinnen.**

* Der Brief ist vom Mai 1648.

** Brief an Chanut vom 26. März 1649. Mit diesem Briefe zugleich beantwortet er das Schreiben der Königin vom December 1648. Er nennt seine Antwort selbst ein „compliment fort stérile".

Seitdem die Königin ein so ernstes und lebhaft erregtes Interesse an der Lehre Descartes' gefaßt hat, ist in ihr der Wunsch entstanden, den Philosophen selbst kennen zu lernen, die Schwierigkeiten seiner Schriften sich besser von ihm als von Chanut und Freinsheim lösen zu lassen, die neue Lehre lieber aus seinem Munde als aus seinen Büchern zu erfahren. Sie dringt in Chanut, daß er in ihrem Namen den Philosophen einlade, nach Stockholm zu kommen. Die Einladung wird zwei Mal wiederholt. Das erste Schreiben hat den Philosophen noch in Paris aufgesucht, von wo er schon abgereist war; erst Mitte Februar 1649 kommt es in seine Hände; das zweite empfängt er gegen Ende des folgenden Monats. Er beantwortet die Einladung den letzten März 1649 in zwei Briefen, von denen der eine geschrieben ist, damit die Königin ihn lese. In diesem ostensiblen Schreiben wird die Einladung angenommen und die Abreise für Mitte Sommers versprochen. Indessen der zweite vertrauliche Brief an Chanut zeigt, daß der Entschluß zur Abreise noch keineswegs feststeht. Von einem bleibenden Aufenthalt in Stockholm ist nicht die Rede, nur von einem Besuch, der drei Monate, höchstens bis Ende des Winters dauern soll. Eine Menge von Bedenken steigen auf und lassen den Entschluß noch während der nächsten Monate nicht ernsthaft zu Stande kommen; es dauert bis in den Sommer 1649, bevor sich Descartes wirklich für die Abreise entscheidet. Es erscheint ihm sehr gewagt, nach Stockholm zu gehen, um mit seiner Philosophie sein Glück am Hofe der Königin zu versuchen. Um diese Philosophie zu würdigen, müsse man ganz in sie eindringen, und dazu gehöre eine Muße, die sich die wenigsten nehmen und die eine Königin mitten im Hofleben und unter Staatsgeschäften schwerlich finde. Und wenn man seine Philosophie genug verstehe, um sie zu würdigen, dann erscheine sie so einfach und natürlich, daß man sie nicht mehr würdige. Denn die Wahrheit sei darin wie die

Gesundheit, daß man sie nicht mehr schätze, sobald man sie habe. So sei die Philosophie übel daran, wenn es sich um Erfolge bei den Leuten handle. Sie mache kein Glück, am wenigsten bei Hofe. Und dazu die weite Reise, das fremde Land und das rauhe Klima!

„Man wundert sich nicht," schreibt Descartes den 4. April 1649 an Chanut, „daß Ulysses die glücklichen Inseln der Kalypso und Circe, wo er alle erdenkbaren Genüsse haben konnte, verlassen hat, um ein steiniges und unfruchtbares Land zu bewohnen, weil dieses Land seine Heimath war; aber ich gestehe, daß ein Mensch, der in den Gärten der Touraine geboren, jetzt in einem Lande lebt, wo wenn auch nicht mehr Honig doch wahrscheinlich mehr Milch fließt als in dem gelobten Lande, sich schwer entschließen kann, seinen Aufenthalt zu verlassen, um in das Land der Bären zu gehen zwischen Felsen und Eis." * Endlich fürchtet er, durch Erfahrungen schon zu sehr belehrt, daß die Neider und Gegner am Hofe der Königin nicht fehlen werden, daß er den feindseligen Kabalen, den schlimmen Nachreden, denen er in seiner holländischen Einsamkeit nicht entgehen konnte, am Hofe von Stockholm noch bei weitem mehr ausgesetzt sein werde. Er sei Ausländer, Philosoph, Katholik; man werde ihn in mehr als einem Sinne verdächtigen und die Königin selbst, weil sie mit ihm verkehre. Ihre Vorliebe für die Gelehrten, ihr Eifer für die Studien werde schon von Vielen ungern gesehen. Es heiße schon, daß sie die Pedanten Europa's um sich versammeln wolle und daß Schweden bald werde von Grammatikern regiert werden. Sehr wahrscheinlich, daß sein Aufenthalt in Stockholm, vielleicht sein Ansehen bei der Königin diesem Gerede neue Nahrung geben, daß die Mißvergnügten bei seiner Ankunft meinen werden: wieder einer von den zudringlichen Parasiten!

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. X, pag. 330, 331.

Der Gedanke, einen solchen Schein zu erregen, ist seinem Zartgefühl und seinem Stolze so peinlich, daß er sich noch im Juni 1649 brieflich an Freinsheim wendet, diesem offen seine Bedenken mittheilt und um seinen Rath bittet.* Und zuletzt, alle diese Schwierigkeiten bei Seite gesetzt, muß er seine Einsamkeit aufgeben, seine geliebte holländische Eremitage, wo er seit zwanzig Jahren ganz seiner Neigung gemäß gelebt hat. Unwillkürlich ergreift ihn eine Art Bangigkeit, ein düsteres Vorgefühl bei dem Gedanken dieser Trennung von seinem Asyl.

Jeder Schritt, mit dem er etwas von seiner Unabhängigkeit und Einsamkeit aufgiebt, fällt ihm schwer, jedes Hinausgehen aus seinem eigensten Gebiet in ein fremdes. So oft er in seinem Leben diese Grenze überschreiten soll, bleibt er zaudernd stehen. Er verhält sich jetzt zu der Reise nach Schweden ähnlich als ehedem zu der Veröffentlichung seiner Schriften. Am liebsten hätte er damals keine veröffentlicht. Am liebsten wäre er jetzt geblieben. Er schiebt so lange als möglich die Abreise hinaus. Chanut kommt im Frühjahr nach Holland auf der Durchreise nach Paris, wo er bis in den November bleiben muß. Descartes hätte gern so lange gewartet, um mit dem Freunde zu reisen. Aber die Ungeduld der Königin kommt ihm zuvor. Sie befiehlt einem ihrer Admirale, Flemming, nach Amsterdam zu gehen, Descartes seine Dienste anzubieten, die Abreise des Philosophen abzuwarten und ihn nach Stockholm zu begleiten. Die Königin hofft, noch vor Ende April Descartes zu empfangen. Indessen sind noch mancherlei Bedenken zu überwinden, mancherlei Vorbereitungen zu treffen, bevor Descartes auf eine so große Entfernung und auf eine ungewisse Zeit die Niederlande verläßt. Die Unterredungen mit Chanut, die Antwort Freinsheim's auf seinen Brief haben seine persönlichen Besorgnisse beruhigt.

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. X, pag. 335.

Nachdem er seine Verhältnisse geordnet, seine Schrift über die Leidenschaften für den Druck vollendet und dem Verleger in Amsterdam übergeben, sein Haus mit aller Vorsorge bestellt hat, wie unter der Vorahnung seines baldigen Todes, verläßt er Egmond am 1. September 1649.

In den ersten Tagen des folgenden Monats ist Descartes in Stockholm. Er findet in dem Hause des französischen Gesandten, der noch in Paris weilt, bei Madame Chanut, der Frau und Schwester seiner beiden theuersten Freunde, die gastlichste Aufnahme, bei der Königin den ehrenvollsten Empfang. Vier oder fünf Tage nach seiner Ankunft schreibt er der Prinzessin Elisabeth, daß er die Königin zweimal gesehen und von ihrer Persönlichkeit einen bedeutenden Eindruck empfangen habe, daß er an den Hof nur zu gehen brauche, wenn die Königin ihn sprechen wolle, daß er von den Statistenpflichten des Hofceremoniels befreit sei. Doch blickt er schon wieder sehnsüchtig nach seiner Einsamkeit, in die er bald zurückzukehren wünscht, denn außerhalb derselben sei es ihm schwer, in der Erforschung der Wahrheit weiter zu kommen. Und unter keiner Bedingung werde er in Stockholm länger verweilen, als bis zum Sommer des nächsten Jahres.

5. Descartes am Hofe der Königin. Krankheit und Tod.

Die Königin hatte mit Descartes weiter aussehende Pläne. Sie wünschte zunächst seinen Unterricht in der Philosophie, vielleicht seinen Beirath auch in politischen Dingen, dann durch ihn die Gründung einer wissenschaftlichen Akademie in Stockholm, und endlich wollte sie, daß Descartes unter ihrem Schutze seine mitgebrachten wissenschaftlichen Entwürfe ausführe und die begonnenen Werke vollende. So wollte sie die neue Philosophie ebenso fördern, als durch sie gefördert werden. Aber dazu war

es nöthig, den Philosophen nicht bloß zu haben, sondern auch zu behalten. Und dieses Ziel verfolgte die Königin mit dem größten Eifer; sie wollte Descartes eine Stellung bieten, die ihn gewinnen könnte, in Schweden zu bleiben; sie hatte ihm nichts Geringeres zugedacht, als einen hervorragenden Platz unter den Magnaten des Landes, gegründet auf den erblichen Besitz reicher Domänen. Sobald Chanut nach Stockholm zurückgekehrt war (im November 1649), theilte ihm die Königin ihre Absichten mit und bat ihn, Descartes dafür zu stimmen. Dieser war der Sache innerlich abgeneigt und suchte ihr zu entgehen. Aber er konnte aus Rücksicht für die Königin kaum einen anderen Grund anführen, als daß er für seine Gesundheit das Klima fürchte. Diese Schwierigkeit, die einzige, welche die Königin beachtete, wußte sie leicht zu heben; Descartes sollte Güter im südlichen Schweden haben und Chanut war in Verbindung mit einem Mitgliede des Reichsrathes schon beauftragt, unter den Besitzungen, welche die Königin durch den westphälischen Frieden im Erzbisthum Bremen und in Pommern gewonnen hatte, eine Herrschaft für Descartes auszusuchen, die ihm stattliche Jahreseinkünfte eintragen und in seiner Familie erblich sein sollte. Die Angelegenheit war schon im Gange, als sie durch die Krankheit Chanut's unterbrochen und aufgeschoben wurde, und sie war noch nicht ausgeführt, als Descartes starb. So war es durch eine eigenthümliche Wendung der Dinge nahe daran, daß dieser für die deutsche Philosophie wichtigste Denker Frankreichs durch die Gunst der Tochter Gustav Adolfs ein deutscher Grundbesitzer wurde.

Der philosophische Unterricht, den die Königin gewünscht, begann im November, nachdem Descartes in den neuen Verhältnissen einigermaßen einheimisch geworden. Um für den schwierigen Gegenstand in der freiesten und fähigsten Stimmung zu sein, hatte die Königin zu ihrem Verkehr mit Descartes eine Zeit

gewählt, die von Staatsgeschäften gar nicht gestört war, sie wollte den Tag mit der Philosophie anfangen, und Descartes mußte täglich früh um fünf Uhr in dem Bibliothekzimmer des Schlosses seine königliche Schülerin erwarten. Die Stunde mochte für die Königin günstiger sein, als für Descartes, der auf seinem Wege nach dem Palast sich jeden Tag in der Frühstunde der Kälte des nordischen Winters aussetzen mußte. Und der Winter war gerade in diesem Jahre ungewöhnlich streng. Den beiden Freunden, Chanut und Descartes, wurden Klima und Jahreszeit besonders feindselig. Nach einem Spaziergang am 18. Januar 1650, dem letzten, den beide gemeinschaftlich machten, erkrankte Chanut an einer Lungenentzündung, die sein Leben in große Gefahr brachte und ihn einige Wochen auf's Heftigste mitnahm. Descartes widmete sich mit der eifrigsten Sorgfalt der Pflege des Freundes; nach durchwachten Nächten war er jeden Morgen um fünf Uhr im Bibliothekzimmer der Königin; und gerade jetzt hatte er auch in den Nachmittagsstunden einiger Tage Conferenzen mit der Königin wegen der zu gründenden Akademie der Wissenschaften in Stockholm. Die Unruhen der Krankenpflege und Arbeiten hatten seinen Körper angegriffen und noch empfänglicher gemacht für die verderblichen Einflüsse der Jahreszeit und des Klimas. Wie Chanut zu genesen anfängt, wird Descartes von der gleichen Krankheit ergriffen. Er war in den letzten Tagen des Januar beschäftigt, die Statuten der Akademie zu entwerfen. Er bringt sie den 1. Februar der Königin; es ist das letzte Mal, daß er sie sieht. Auch diese Statuten sind ein Zeugniß, wie wenig Descartes auf sich und seine Vortheile bedacht war. Die Königin hatte ihm die Präsidentschaft ihrer Akademie zugedacht, und Descartes hatte geflissentlich gleich in den ersten Artikeln seines Entwurfes die Fremden ausgeschlossen. Schon krank kommt er von dieser letzten Unterredung mit der Königin nach Hause. Doch hält er

sich gewaltsam aufrecht und hört sogar den anderen Tag noch die Messe. Um so gewaltsamer und heftiger bricht jetzt die Krankheit aus, das Fieber ergreift das Gehirn, und er ist eine Woche lang so gut als bewußtlos. Schon am fünften Tage erscheint sein Zustand den Aerzten hoffnungslos. Leider ist der erste Leibarzt der Königin du Ryer, ein Landsmann und Freund Descartes', abwesend; man sagt, daß der zweite, Namens Weulles, ein Holländer und Freund der Utrechter Theologen, ein Feind Descartes' war. Am siebenten Tage lassen die Fieberphantasien nach, das Bewußtsein kehrt zurück, Descartes erkennt seinen Zustand und will jetzt selbst den Aderlaß, den er vorher dem Arzt hartnäckig verweigert hat. Jede menschliche Hülfe ist zu spät. Descartes fühlt es und beschäftigt sich nur noch mit dem Gedanken an die Vorbereitungen des Todes. Selbst seine Fieberphantasien waren von religiösen Vorstellungen erfüllt; die beiden letzten Tage seines Lebens sind seine Gedanken nur auf das Ewige gerichtet. Er stirbt am neunten Tage der Krankheit, den 11. Februar, früh um vier Uhr, noch vor der Vollendung seines vier und fünfzigsten Jahres.

Als die Königin durch den französischen Gesandtschaftssecretär die Todesnachricht empfing, brach sie in Thränen aus; sie wollte das Gedächtniß ihres „großen Lehrers" auf eine Weise ehren, welche der Nachwelt bezeugen könnte, daß sie Descartes zu schätzen gewußt habe; er sollte nach dem Wunsche der Königin unter den Großwürdenträgern der Krone zu den Füßen der Könige von Schweden beerdigt und über seinem Sarge ein Mausoleum von Marmor errichtet werden. Chanut hatte den richtigen Sinn, der Königin diesen Plan auszureden und seinen Freund einfach und schlicht auf dem Platze des Kirchhofs begraben zu lassen, der für Fremde und Katholiken bestimmt war. Die Bestattung geschah am Tage nach dem Tode, den 12. Februar 1650. Statt des Mausoleums, womit die Königin das Andenken

Descartes' ehren wollte, setzte ihm der Freund ein schlichtes Grabmal, dessen Inschriften er selbst verfaßte; sie verkünden der Nachwelt in wenigen Worten die Hauptzüge seines Lebens und seines Charakters, daß Chanut ihm das Denkmal gewidmet und die Königin Christine von Schweden ihn aus philosophischer Einsamkeit an ihren Hof berufen habe. Auch in Holland ehrte man sein Gedächtniß; noch im Jahre des Todes wurde hier auf sein Andenken eine Medaille geprägt, die auf ihrem Revers ein bedeutungsvolles Symbol zeigt: das Bild der Sonne, welche die Erde erleuchtet! Das französische Nationalgefühl konnte es auf die Dauer nicht ertragen, daß der größte Denker Frankreichs in Stockholm ruhen sollte; sechszehn Jahre nach dem Tode des Philosophen unternahm es der Schatzmeister von Frankreich d'Alibert, die Asche Descartes' in die vaterländische Erde zurückzuführen und feierlich in Paris beizusetzen. Er verband sich zu diesem Zweck patriotischer Genugthuung mit dem damaligen Gesandten in Schweden, Terlon, der bereitwillig und eifrig auf die Idee einging. Den 1. Mai 1666 wurde die Asche Descartes' in die Kapelle der französischen Gesandtschaft zu Stockholm gebracht, im Juni eingeschifft, in den ersten Tagen des Jahres 1667 kam sie nach Paris, und am 25. Juni 1667 wurde sie in der Kirche der heiligen Genoveva, dem heutigen Pantheon, feierlich beigesetzt.* Man scheint eine Zeitlang bedenklich gewesen zu sein, ob man dem Andenken eines Philosophen, dessen Schriften auf dem römischen Index standen, die Ehren der katholischen Kirche in einer so ausgezeichneten Form erweisen dürfe. Die Freunde Descartes' wußten auch diese Schwierigkeit zu besiegen. Die Tochter Gustav Adolfs

* Die Gedächtnißrede wurde untersagt. Ein Jahrhundert später hat Thomas dem Andenken Descartes' ein Elogium gewidmet, welches die Akademie von Paris mit dem Preise gekrönt hat (1765).

war vier Jahre nach dem Tode des Philosophen zum Katholicismus übergetreten; Descartes war einige Monat lang ihr Lehrer gewesen. Diese beiden Thatsachen ließen sich leicht verknüpfen, so fremd sie einander waren. Wenn zwischen dem Einfluß Descartes' auf den Geist der Königin und deren Abfall vom Lutherthum ein Causalzusammenhang bestand, so war die katholische Kirche Descartes einen großen Triumph schuldig. Man brachte ein Zeugniß von der Königin selbst, daß ihre Bekehrung von Descartes herrühre. Was die Königin hier öffentlich bezeugt hat, darüber hat sie sich privatim aufrichtiger und ganz anders geäußert. Wie hätte sich aber nach einem solchen Zeugniß die katholische Geistlichkeit noch weigern sollen, die Asche Descartes' in der Kirche der heiligen Genoveva zu empfangen?

Nichts ist dem Charakter Descartes' so fremd als jener Schein der Proselytenmacherei, den ihm die Exkönigin von Schweden mehr gutwillig als aufrichtig geliehen hat. Er blieb der Kirche treu, in der er geboren war. Das stimmte mit seinen Grundsätzen und seiner Neigung. Aber das Bekehrungsgeschäft, ihr Proselyten zu werben, würde seinen Grundsätzen und seinen Neigungen gleich sehr widersprochen haben. Dazu hatte er weder die Zeit noch den Beruf. Sein Leben, so weit es in seiner freien Wahl lag und seinem Genius gemäß war, gehörte der Philosophie und der Einsamkeit. Er hat jenes Wort des römischen Dichters erfüllt, das er gern zu seinem Wahlspruch machte:

»bene qui latuit, bene vixit«.

Die Werke.

I. Die Schriften, welche Descartes selbst herausgegeben hat, sind die philosophischen Versuche (enthaltend die Abhandlung von der Methode, die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie), die Betrachtungen über die Grundlegung der Philosophie (Metaphysik), der Brief an Voëtius, die Principien der Philosophie, die Leidenschaften der Seele. Sie erscheinen in den letzten dreizehn Jahren seines Lebens von 1637—1650. Die erste und letzte sind französisch, die drei mittleren lateinisch geschrieben; die erste Schrift erscheint in Leyden, die zweite in Paris, die drei folgenden in Amsterdam. Die philosophischen Versuche sind in's Lateinische, die Betrachtungen (nebst dem Anhange der Einwürfe und Erwiederungen) in's Französische übersetzt worden, ebenso die Principien; alle drei noch bei Lebzeiten Descartes'. Der Uebersetzer der Dioptrik und Meteore ist Courcelles, der Uebersetzer und Erklärer der Geometrie Schooten. Die Betrachtungen übersetzte der Herzog de Luynes, später René Fedé, die Einwürfe und Erwiederungen Clerselier, die Principien der Abbé Picot.

Die Titel dieser Schriften heißen:

1. Essays philosophiques. Leyden, 1637. (Specimina philosophica. Amstelodami, 1644.)
2. Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum

in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris. 1641. Die zweite Amsterdamer Ausgabe von 1642 führt den Titel: Med. de prima phil., in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.

Sie enthält die Einwürfe von Bourdin als objectiones septimae und den Brief an Dinet. (Die französische Uebersetzung von Luynes und Clerselier erscheint 1647, 1661. Die Uebersetzung von René Fedé 1673, 1724.)

3. Epistola Renati Descartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium. Amstelodami, 1643.
4. Renati Descartes principia philosophiae. Amstelodami, 1644. (Die französische Uebersetzung von Picot 1647, 1651, 1658, 1681, die letzte Ausgabe revidirt von Clerselier.)
5. Les passions de l'âme. Amsterdam, 1650.

II. Der literarische Nachlaß kam durch Chanut an Clerselier. Bei der Landung in Rouen im Jahr 1653 begegnete den Schriften der Unfall, daß das Boot, in dem sie waren, umschlug; sie wurden nach drei Tagen gerettet. Unter diesen Schriften befand sich ein Auszug aus dem ersten philosophischen Werk Descartes' über die Welt. Dazu gehörte die Abhandlung über den Menschen und über die Bildung des Foetus. Clerselier gab diese Abhandlungen heraus, die zweite mit Bemerkungen von Louis de la Forge, außerdem die Briefe.

1. Le monde ou traité de la lumière. Paris, 1677. (Die erste incorrecte Ausgabe erschien 1664.)
2. L'homme et de la formation du foetus. Paris, 1664.
3. Les lettres de René Descartes. 3 Vol. Paris, 1657—1667.

III. Die Schrift über die Musik, die Descartes 1618 in Breda verfaßte, erschien als »compendium musicae« im Jahr seines Todes (1650) und in der französischen Uebersetzung von Poisson 1668.

Zwei Bruchstücke aus der Mechanik erschienen nach dem Tode Descartes': die Abhandlung von der Mechanik (traité de la mécanique), von Poisson in's Französische übersetzt (1668), und die Erklärung der Hebemaschinen (explication des engins), von Daniel Mayor aufgefunden und in's Lateinische übersetzt (1672). Beide Bruchstücke sind dem Inhalte nach kaum verschieden.

Zwei andere für die Logik und Methodenlehre Descartes' wichtige Bruchstücke sind die Regeln zur Richtschnur für den Geist und die Erforschung der Wahrheit durch die natürliche Vernunft (Règles pour la direction de l'esprit und Recherche de la vérité par les lumières naturelles). Nach Baillet waren diese Entwürfe im Nachlaß Descartes', der erste in lateinischer, der zweite in französischer Sprache (dialogisch). Auffallend, daß Clerselier sie weder herausgegeben hat noch erwähnt. Sie erschienen zum erstenmal in den »opuscula physica et mathematica, Amstelodami, 1701«. (S. Cap. I des folgenden Buches.)

IV. Gesammtausgaben der Werke Descartes' erschienen: zwei lateinische in Amsterdam, die erste in 8 Bänden 1670—1683, die zweite in 9 Bänden 1692—1701; drei französische in Paris, die erste in 13 Bänden 1701, die zweite in 9 Bänden 1724, die dritte von Victor Cousin in 11 Bänden 1824—1826. (Wir citiren die letztere.)

Zweites Buch.

Descartes' Lehre.

Erstes Capitel.

Die neue Methode.

Die methodologischen Schriften und deren Zusammenhang.
Das unmethodische Denken. Das richtige Denken.
Erfahrung und Mathematik.
Die Mathematik als Methode.
Die Mathematik als Wissenschaftslehre.
Deduction. Enumeration. Intuition.
Die kritische Frage.

Um Descartes' Lehre in ihrem wahren Ursprunge und in ihrer systematischen Verfassung richtig zu verstehen, muß man vor Allem die Richtschnur kennen, die den Ideengang dieses Philosophen durchgängig leitet und beherrscht. Er gilt in der Geschichte der Philosophie als der Erfinder einer neuen Methode. Er selbst erklärt so oft und mit so vielem Nachdruck, daß die Auffindung einer neuen Methode das erste und hauptsächliche Ziel seines wissenschaftlichen Strebens gewesen, daß es ihm gelungen sei, diese Aufgabe zu lösen, daß er dieser von ihm entdeckten Methode Alles verdanke, was er in der Wissenschaft zu leisten vermocht habe, und der Werth seiner Leistungen sich allein auf den Werth seiner Methode gründe. Diese Erklärung wird durch die Schriften Descartes', durch die Art, wie sie verfaßt sind, in der That auf eine bewunderungswürdige Weise

gerechtfertigt; denn die Schriften, in denen er seine Lehre entwickelt, würden hinreichen, um daraus allein die Einsicht zu gewinnen, daß ihr Urheber ein methodischer Denker ersten Ranges sein mußte, ein wissenschaftlicher Meister, der das Instrument der Methode so zu regieren verstand, wie es nur möglich ist einer durch Einsicht erworbenen Machtvollkommenheit. Unter dem Eindruck dieser Schriften überzeugt man sich leicht, daß Descartes die wissenschaftliche Methode selbst zu einem Gegenstand seines Nachdenkens gemacht hatte. Er mußte sie gründlich durchdacht haben, um sie mit solcher Meisterschaft zu üben.

I.

Descartes' Schriften über die neue Methode.

1. Der Discours.

Worin also besteht diese neue Methode, welche die Geschichte ihm zuschreibt, deren Erfindung er sich rühmt, deren Kraft seine Schriften beweisen? Die Beantwortung dieser Frage aus den Werken Descartes' ist nicht so leicht, als es zunächst scheinen möchte. Man sollte erwarten, daß in diesen Werken die Theorie der Methode ebenso ausführlich entwickelt und dargethan wird, als Descartes oft und nachdrücklich den Werth derselben hervorhebt und von ihr spricht als einer Universalwissenschaft, die er lange gesucht und glücklich aufgefunden habe als die erste Bedingung zur gründlichen Erneuerung der Philosophie. Indessen sind seine Schriften weit ergiebiger in dem Gebrauch der Methode, die in dem Gedankengange des Philosophen überall deutlich hervortritt, als in der Darlegung ihrer Theorie. Die einzige Schrift, welche Descartes selbst über die Methode als Gegenstand veröffentlicht hat, sein discours de la méthode, ist gerade

in diesem Punkte auffallend gemessen und wortkarg. Wenn man den Titel dieser Schrift nach der Erwartung auslegt, die er uns erweckt, so könnte man leicht zu dem Urtheil versucht werden, daß die Schrift nicht leistet, was sie verspricht. In Wahrheit leistet sie mehr. Man erwartet eine Methodenlehre und empfängt eine Lebensgeschichte; man ist gespannt, die Regulative zu erfahren, welche unserem Denken die neue und fruchtbare Bahn zur Erkenntniß anweisen werden, und man findet sich von dem Bilde eines Lebens gefesselt, das sich der Wissenschaft gewidmet und zu diesem Zweck völlig methodisch eingerichtet und geordnet hat. Das ist mehr als man zu erwarten ein Recht hat. Gründlicher läßt sich die Methode nicht darstellen, als in dieser vollkommenen Verschmelzung mit dem Leben selbst in allen seinen Richtungen. Aber darüber kommt freilich unsere erste Erwartung zu kurz. Es sind vier summarische Regeln, die Descartes in dem zweiten Abschnitt seiner Schrift dem Denken zur Lösung der Erkenntnißprobleme ertheilt, indem er sie weniger entwickelt, als in der bündigsten Form aufzählt.

2. Die Regeln und der Dialog.

(Fragmente.)

Die Abhandlung von der Methode ist nicht die einzige Schrift, welche Descartes über dieses erste und wichtigste Thema seiner Philosophie verfaßt hat. In seinem Nachlaß haben sich zwei Schriften als Bruchstücke gefunden, welche die Methode als Doctrin behandeln, die eine in der Form von Regeln, die andere in der Form eines Gesprächs; jene unter dem Titel: „Regeln, um dem Geist als Richtschnur zu dienen (règles pour la direction de l'esprit)", diese unter dem Titel: „Erforschung der Wahrheit durch die natürliche Vernunft (recherche de la vérité par les lumières naturelles)". Nehmen wir noch einige

briefliche Aeußerungen dazu, so haben wir Alles, was sich aus den Werken Descartes' auf seine Methodenlehre bezieht. Sie ist in den drei ihr gewidmeten Schriften in der ersten kaum und in den beiden anderen nur unvollständig behandelt. Doch läßt sich eine deutliche Vorstellung derselben entwerfen.

Die beiden Bruchstücke stehen im nächsten Zusammenhang zu der Abhandlung über die Methode und den Meditationen. Was der Discours in den vier Erkenntnißregeln kurz bezeichnet und gleichsam nur punktirt, das enthält das erste, reichere Bruchstück in einer ausführlichen, aber nicht vollendeten Entwicklung. Was die Meditationen vollständig, bündig, wie in einem lebendigen Selbstgespräch darthun, das wird in dem zweiten Bruchstück in dialogischer Form ausgebreitet und in vertheilten Rollen so durchgesprochen, daß der Eine der Unterredner (Eudoxus) die Sache der philosophischen Erkenntniß gegen das Interesse des Polyhistors (Epistemon) erfolgreich führt. Ein solches Gespräch konnte Descartes schwerlich schreiben, nachdem er die Meditationen, mit denen jenes Gespräch oft wörtlich übereinstimmt, geschrieben hatte. Offenbar ist das Gespräch früher entworfen. Und da die Vollendung der Sache in den Meditationen zu Stande kam, so begreift sich leicht, warum Descartes jenes Gespräch weder veröffentlicht noch vollendet hat. Vielleicht verhält es sich ähnlich mit den „Regeln" in Rücksicht auf den „Discours". Offenbar war Descartes über die Regulative des Erkennens völlig im Reinen, als er die Abhandlung von der Methode schrieb und in dieser Schrift die Summe seiner Untersuchungen aussprach. Offenbar mußte er vorher die Posten im Einzelnen berechnet und bei sich ausgemacht haben. Jedenfalls also gehen dem Inhalte nach die Regeln zur Richtschnur des Denkens der Abhandlung über die Methode voraus, es ist daher nicht wahrscheinlich, daß ihre schriftliche Abfassung erst nach dem Discours stattgefunden habe. Um so weniger, als

Descartes niederzuschreiben pflegte, was er sich gründlich klar machen wollte.

II.

Die wahre und falsche Methode.

1. Die Nothwendigkeit des methodischen Denkens.

Suchen wir zunächst die Motive zu entdecken, welche dem Geiste Descartes' die Richtung auf die Methode gegeben und zugleich die Richtung dieser Methode bestimmt haben. Diese Motive sämmtlich entspringen aus dem tiefen Wahrheitsbedürfniß seiner Natur, aus dieser Grundform seines Willens, die aus dem lernbegierigen Kinde einen der eifrigsten Schüler macht und den gelehrigen Schüler allmälig in einen kühnen Zweifler verwandelt. Es ist sein Wahrheitsbedürfniß, das ihm die Lernbegierde und den Wissensdurst einflößt und dann, nachdem sein rastloser Geist einen Reichthum von Kenntnissen in sich aufgenommen, ihn mit allem Erlernten in einen gründlichen und durchgängigen Zwiespalt bringt. Er sucht Wahrheit und macht die innere Erfahrung, die eine folgenreiche Entdeckung ist, daß die Wahrheit, die er sucht, nicht von Anderen empfangen, nicht überliefert, nicht erlernt werden könne, sondern selbst gefunden, selbst gedacht werden müsse und zwar so gedacht, daß ihre Einsicht jeden Irrthum und Zweifel von sich ausschließe. Jede Wahrheit, die ich nur empfangen und auf guten Glauben angenommen habe, ist von mir nicht erkannt, ist darum für mich so gut als keine Wahrheit, und wenn sie an sich die sicherste wäre. Jede Wahrheit, die noch durch einen Schatten des Zweifels verdunkelt werden kann, ist nicht vollkommen hell, darum nicht vollkommen sicher, darum ebenfalls für das ernstliche Wahrheitsbedürfniß so gut als keine.

Es giebt mithin nur einen Weg zur Erkenntniß der Wahrheit: das eigene Denken; es giebt im Denken nur einen Weg zur Erkenntniß: das richtige Denken. So entsteht die Frage: welches ist das richtige Denken? Welche Richtschnur muß das natürliche Denken befolgen, um Erkenntniß zu werden? Welches also ist die Methode des Erkennens?

2. Das unmethodische Denken.

Alle Zweifel, welche Descartes gefaßt hat gegen die überlieferte Weisheit, gegen die Schulgelehrsamkeit, gegen den vorhandenen Bildungszustand der Wissenschaft überhaupt, mit einem Worte die ganze tiefgehende Nichtbefriedigung, worin er sich allem Erlernten gegenüber befindet, empfängt jetzt ihren einfachen und summarischen Ausdruck. Was er an dem vorhandenen Zustande des Wissens vermißt, was ihm hier als der gründliche Mangel erscheint, aus dem die übrigen folgen, ist die Methode, welche fehlt. Diese sogenannte wissenschaftliche, durch Ueberlieferung fortgepflanzte, durch die Schule repräsentirte Bildung ist unmethodisch, darum für ein ächtes Erkenntnißbedürfniß unwahr. Was sich außerbalb der Schule für Wissenschaft und Erkenntniß ausgiebt, ist unter dem Scheine größerer Selbstständigkeit ein ungeordnetes, abenteuerliches, regelloses Denken, das eben so wenig der Weg sein kann, auf dem die Wahrheit entdeckt wird. Dem Wissen innerhalb der Schule fehlt das eigene Denken, der Geist der Prüfung, ohne den es keine Erkenntniß giebt; dem Wissen außerhalb der Schule fehlt die Richtschnur und Ordnung des Denkens. In beiden Fällen fehlt die Methode. Sie fehlt durchgängig in den vorhandenen Bildungsformen, die für Wissenschaft gelten. Um daher Wahrheit in die Wissenschaften zu bringen, muß man Methode in das Denken einführen.

3. Die Vulgarphilosophie. Vielwisserei und Schatzjägerei.

Diese unmethodische Denkweise, die er in den wissenschaftlichen Richtungen seiner Zeit vorfindet, hatte sich Descartes von allen Seiten erleuchtet, in ihren Motiven, ihren verschiedenen Richtungen, ihren verderblichen Folgen. Die Schulphilosophie überliefert autorisirte Systeme, sie erzeugt nur ein Wissen fremder Sätze, also kein philosophisches, sondern nur ein historisches Wissen, das sich auf Ueberlieferung und eine aus Büchern geschöpfte Erfahrung gründet. Ein solches empirisches Wissen besteht nicht in der Erkenntniß, sondern in Kenntnissen, von denen noch dahingestellt bleibt, ob sie richtig sind. In diesem Zustande blinder und unmethodischer Empirie befindet sich die Schulgelehrsamkeit und die Vulgarphilosophie, wie Descartes diese Art der Philosophie nennt. Je weniger sie wirkliche Erkenntniß besitzt und sucht, um so begieriger sammelt sie Kenntnisse, die das Gedächtniß erfüllen, ohne den Geist zu bilden. Ihr Motiv ist ein blinder Wissenstrieb, eine unersättliche Neugierde; ihr Ziel die bloße Vielwisserei, die gelehrte Polyhistorie, die den Geist nicht aufklärt, sondern auftreibt, nicht die Geistesgesundheit befördert, sondern einen Zustand herbeiführt, den Descartes sehr bezeichnend der hydropischen Leibesbeschaffenheit vergleicht.* Eine solche Geistesart muß in das Gegentheil aller methodischen Geistesbildung ausarten. Sie ist nur durch dieses Gegentheil möglich. Denn je methodischer der Geist seine Vorstellungen ausbildet, um so gründlicher muß er jede derselben durchdenken, um so langsamer natürlich geschieht der Fortschritt von einer Erkenntniß zur andern, um so weniger kann diese Geistesrichtung zur Vielwisserei angelegt oder geneigt sein. Die Vielwisserei

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. XI. Recherche de la vérité etc., pag. 338.

ist daher nur möglich unter der Bedingung eines unmethodischen Denkens. Die Vielwisser sind nicht Denker, sondern Sammler. Der Denker sucht Einsicht, und die klarste Einsicht ist ihm die liebste, die einzig werthvolle. Der Sammler sucht Kenntnisse, so viel er nur immer haben kann, von so vielen Sorten als möglich, und die seltensten sind ihm die liebsten. Dem Denker gilt die Gründlichkeit und Klarheit alles, dem Sammler gilt die Rarität das meiste. Je seltener die Kenntnisse sind, je schwieriger zu erreichen, je unzugänglicher der Menge, mit einem Worte je ausnehmender, um so besser, um so vornehmer erscheinen sie dem sammelnden Polyhistor, um so vornehmer erscheint dieser sich selbst. Er weiß, was Andere nicht wissen. Er ist gelehrt; die Anderen sind ungelehrt. Im Bewußtsein seiner Gelehrsamkeit dünkt er sich unendlich besser und weiser zu sein, als der Ungelehrte; so verachtet er von oben herab den natürlichen Verstand und die gewöhnlichen Dinge, und zu dem falschen Wissen kommt als unvermeidliche Mitgift die falsche Einbildung. In demselben Maße, als sich das Gedächtniß ausgedehnt hat zu einem Magazin von Kenntnissen, hat sich das Denken an das geistlose Einsammeln und Aufnehmen gewöhnt; es hat sich daran gewöhnt, nicht zu denken und mit wenig eigenen Kosten viel fremde Waare zu gewinnen, deren Zufuhr nicht aufhört. Und eben durch diese Gewohnheit hat es sich gründlich verdorben. Aus dem natürlichen Denken hat die Vielwisserei und der Gelehrtendünkel ein eitles, unklares, unmethodisches Denken gemacht, das über sich selbst völlig im Dunkeln ist und in der gefälligen Täuschung lebt, die besten Einsichten zu haben. Ein solches unmethodisches Denken ist schlimmer, als keines, denn es verdirbt den Wahrheitssinn und entwöhnt den Geist zuletzt ganz von dem Bedürfniß nach klaren und deutlichen Begriffen. Besser gar nicht suchen, als im Dunkeln suchen; denn die Gewohnheit, im Dunkeln zu suchen, ist, was das Finden betrifft, die schlechteste

Methode, aber eine unfehlbare, um die natürliche Sehkraft zu schwächen. Die unklaren und verworrenen Köpfe sind schlimmer, als die unwissenden, und der gelehrte Verstand, weil er sich durch das Suchen im Dunkeln verdorben hat, bei weitem weniger fähig, die Wahrheit zu erkennen, als der ungelehrte, aber gesunde Verstand, der seine natürliche Denkkraft nicht entwickelt, aber auch nicht abgestumpft hat. In dieser gründlichen Abneigung gegen die Schulgelehrsamkeit und die Vielwisserei als das Gegentheil aller ächten Erkenntniß, erinnert uns Descartes an Heraklit und dessen großen Ausspruch: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*. Das blinde Jagen nach Gelehrsamkeit ist für den Wahrheitssinn ebenso unergiebig und geradezu verderblich, als das blinde Jagen nach Entdeckungen, wie es die unzeitigen und eingebildeten Neuerer, die wissenschaftlichen Abenteurer, treiben; sie sind wie die Schatzgräber, die ohne Einsicht, ohne Richtschnur, darum meistens vergeblich suchen, und wenn sie in der That einen Fund machen, so war es der Zufall, der sie begünstigt hat. Nicht *sie* haben gefunden, sondern der Zufall hat sie finden lassen. Ihre Entdeckung ist ein »coup de fortune«, nicht »par art«, sie ist erkenntnißlos und darum, wissenschaftlich genommen, werthlos. Ganz ähnlich urtheilte Bacon, als er die Logik erfinderisch und das Erfinden methodisch machen wollte, um es aus einem blinden Werke des Zufalls in ein absichtsvolles Werk der Kunst zu verwandeln.*

III.

Der Weg zur Erkenntniß.

1. Die Idee des Wissens.

Wie wird aus dem Denken Wissenschaft? Wie kommt die Intelligenz zur Erkenntniß der Dinge, da sie auf dem

* Règles pour la direction de l'esprit. R.X. (T.XI, pag. 253.)

unmethodischen Wege gelehrter Polyhistorie und blinder Schatzjägerei sich mit jedem Schritt weiter von diesem Ziele entfernt und unfähig macht, Erkenntniß zu werden? Was hat das Denken zu thun, um zur Wahrheit zu gelangen? Das ist die Frage, um die es sich in der Methodenlehre handelt. Diese Frage hat gar kein praktisches und gar kein particulares Interesse. Es handelt sich hier um Wissenschaft, nicht um Kunst. Die Frage heißt nicht: wie fangen wir es an, um dieses oder jenes machen zu können, um diese oder jene Geschicklichkeit zu erwerben, sondern, wie ist kraft unseres Denkens Erkennen möglich? Es handelt sich um die Erkenntniß als solche, nicht um eine Specialwissenschaft, nicht um das besondere Studium dieses oder jenes Objects. Es wird nicht gefragt nach den Bedingungen zur Erkenntniß etwa der Metalle, der Pflanzen, der Thiere u. s. f., sondern nach den allgemeinen Bedingungen des Erkennens. Die Frage ist rein theoretisch und durchaus allgemein. Die Objecte der Erkenntniß sind viele und verschiedene. Die Erkenntniß selbst ist nur e i n e. Es kann nur auf e i n e Weise sicher und zweifellos d. h. wirklich erkannt werden. Gleichviel welcher Art das Object ist, worauf unser Erkennen sich richtet: die Intelligenz, die es einsieht, ist in jedem Falle dieselbe, und ebenso giebt es nur e i n e Art, wie sie es einsieht. Wie sich die Sonne zu den Dingen verhält, die sie beleuchtet, so die Intelligenz, dieses innere Licht, zu den Objecten. So weit das Erkennen reicht, so weit reicht der Zusammenhang der Dinge. Die Einheit der Intelligenz fordert die Einheit des Erkennens, also auch den einmüthigen Zusammenhang alles Erkennbaren.

Die Bedingungen zur vollkommen sicheren und zweifellosen Erkenntniß sind in jedem Fall und jedem Object gegenüber dieselben. Die Einsicht in diese Bedingungen ist darum U n i v e r s a l w i s s e n s c h a f t, und die Methodenlehre Descartes' hat dieses Ziel zu ihrer Aufgabe. Wenn der menschliche Geist

diese Bedingungen erkennt und sich ihnen comform macht, so vermehrt er dadurch sein wissenschaftliches Vermögen im größten Maßstabe und in einer so umfassenden Weise, daß der Ertrag jeder besonderen Wissenschaft zu Gute kömmt. Er arbeitet im Großen für das Ganze, und indem er das Vermögen des Wissens entwickelt, fruchtbar macht und dadurch in's Unermeßliche steigert, erfüllt er den ersten Zweck der Philosophie.

Jede Erkenntniß ist Einsicht aus Gründen. Sie ist in demselben Maße gewiß und sicher, als es die Gründe sind, aus denen sie folgt. Nur aus vollkommen sicheren Gründen ist eine Erkenntniß möglich, die zweifellos feststeht. Nur um eine solche Erkenntniß ist es zu thun. Wir wollen nicht den geringeren Zweifel dem größeren oder die größere Wahrscheinlichkeit der geringeren vorziehen, dies heißt, unter zwei Uebeln das kleinere wählen. Die Erkenntniß ist das höchste Gut. Sie darf nicht nach einer Methode gesucht werden, welche nur in der Wahl der Uebel an ihrem Ort ist.

Je größer die Zahl der Gründe oder je zusammengesetzter das Object der Erkenntniß, um so größer ist auch der Spielraum der bloßen Wahrscheinlichkeit, um so ausgesetzter von allen Seiten ist unsere Einsicht dem Zweifel, um so unsicherer also die Erkenntniß selbst. Will man zweifellose Erkenntniß, so muß man mit den einfachsten Vorstellungen beginnen, mit den erkennbarsten Objecten, mit den leichtesten Problemen. Denn je einfacher die Vorstellung ist, um so eher ist es möglich, sie vollkommen zu durchdenken. Und nur das vollkommen Durchdachte ist so einleuchtend und klar, daß es jeden Zweifel ausschließt. Es ist ein dem Wissen sehr schädliches Vorurtheil der Gelehrsamkeit, den leichten Fragen die schwierigen und complicirten vorzuziehen, die nicht gründlich durchdacht und gelöst werden, sondern nur Gelegenheit geben, eine Menge Ansichten und Meinungen aufzustellen, mit denen man sich um so mehr weiß, als man in

Wahrheit von der Sache wenig oder nichts weiß. Ein einziger klarer Begriff ist mehr werth und für das Wissen bei weitem fruchtbarer, als so viele unklare und nebelhafte. Und wenn man den gelehrten Vorstellungen auf den Grund sieht, so findet man sie fast alle im Dunkel. Es ist mit dem Licht in unserem Geist, wie mit dem wirklichen Licht. Das Licht verbreitet sich. Wenn es an einer Stelle ganz klar ist, so bringt die Klarheit weiter. Wenn erst eine Vorstellung vollkommen erhellt ist, so erleuchtet sie die anderen mit, und es beginnt zu tagen in unserer Vorstellungswelt. Und ebenso ist es mit dem Geistesnebel ähnlich wie mit dem wirklichen. Wenn der Nebel aus den Gründen emporsteigt, so verdunkelt er uns bald den ganzen Himmel. Man muß eine Methode finden, welche den Geistesnebel nicht steigen läßt, sondern zu Boden schlägt. Sind die Vorstellungen in ihrem Grunde unklar, sind sie nicht gründlich durchdacht, so ist die ganze Vorstellungswelt trübe. Und was gilt alle Gelehrsamkeit, die aus einer trüben Vorstellungswelt hervorgeht? Es ist nicht der Stoff, der das Wissen macht, sondern lediglich das Denken. Es ist auch nicht wahr, daß die schwierigen Materien, wie sie behandelt zu werden pflegen, schwieriger sind, als die einfachste Erkenntniß. Im Gegentheil, „es ist", wie sich Descartes treffend ausdrückt, „bei weitem leichter, über irgend ein Problem vage und unbestimmte Vorstellungen zu haben, als zur Wahrheit durchzudringen in dem leichtesten von allen." * Ihm erscheint die Vielwisserei, wie einst dem Sokrates die Gelehrsamkeit der Sophisten erschienen war: als Tand im Vergleich mit dem wirklichen Erkennen. Und wie Sokrates, so redet Descartes dem W i s s e n das Wort gegen das vielgestaltige und unsichere Meinen. Was er seine

* Oeuvres de Descartes (Cousin), T. XI. Règles pour la direction de l'esprit. R. II. pag. 209.

Methodenlehre oder seine Universalwissenschaft nennt, ist nichts Anderes als die mit aller Deutlichkeit gefaßte und durchdachte Idee des Wissens.

2. Die Deduction.

Jetzt sehen wir schon, welchen Ausgangspunkt der Weg der wahren Erkenntniß nimmt. Er geht aus von der einfachsten Einsicht, in der Alles vollkommen klar ist. Von hier aus schreitet er fort zu den zusammengesetzten Einsichten, die sich zu den Elementarwahrheiten verhalten, wie das Product zu seinen Factoren. In dieser Rücksicht ist der Weg der Erkenntniß synthetisch. Alle weiteren Einsichten sind nur dann wahr, wenn sie eben so sicher und gewiß sind, als die erste. Sie sind nur dann eben so gewiß als diese, wenn sie vollkommen einleuchtend aus ihr folgen. Was wir den synthetischen Weg des Erkennens genannt haben, ist also in Wahrheit die fortschreitende Ableitung aller Wahrheiten aus der ersten, die vollkommen klar und zweifellos ist. Diese Ableitung nennt Descartes **Deduction**. Es giebt kein anderes Kriterium der Wahrheit. Man muß die Quelle der Wahrheit auffinden und von hier aus die Richtung des Stroms mit der größten Genauigkeit, mit der größten Vorsicht, Schritt für Schritt verfolgen. Das ist die alleinige Methode wahrer Erkenntniß. „In Rücksicht auf die Gegenstände, die uns wissenschaftlich beschäftigen, dürfen wir nicht die Gedanken Anderer, auch nicht unsere eigenen bloßen Vermuthungen, sondern nur das aufsuchen, was wir selbst klar und einleuchtend zu erkennen oder mit Gewißheit abzuleiten vermögen. Dies ist das einzige Mittel um, zur Wissenschaft zu gelangen." Der Ausgangspunkt ist die einfachste Wahrheit, der Zielpunkt die vollkommene Erkenntniß der Dinge. „Man muß", sagt Descartes in der folgenden Regel, „diese beiden Punkte wohl in's Auge fassen,

keine falsche Voraussetzung machen und den Weg suchen zur Erkenntniß aller Dinge.“*

3. Deduction und Erfahrung. Die mathematischen Wissenschaften.

So ist die Entscheidung getroffen über den Weg zur Erkenntniß. In der That ist hier eine Wahl nöthig, denn es bieten sich denen, welche die Wahrheit suchen, zwei Wege dar, die sie verheißen: die Erfahrung und die Deduction. Die Erfahrung beginnt mit den Thatsachen, also mit den complicirtesten Vorstellungen, die von allen Seiten der Täuschung ausgesetzt sind. Diese Täuschung zu vermeiden, ergreift Descartes den entgegengesetzten Weg und bildet so in Rücksicht der Methode den ausgesprochensten Gegensatz zu Bacon, der die Erfahrung als den alleinigen Weg der Erkenntniß ergriffen hatte.

Unter den vorhandenen Wissenschaften sind die einen dialektisch, die andern empirisch; die einzigen, die deductiv verfahren und darum alle übrigen an Klarheit und Sicherheit der Einsichten übertreffen, sind die mathematischen Wissenschaften, Arithmetik und Geometrie. Hier zeigt sich von Neuem der Gegensatz zwischen Bacon und Descartes. Wie Bacon im Geiste seiner Methode die Mathematik gegen die anderen Wissenschaften herabsetzt, so erhebt Descartes im Geiste der seinigen folgerichtig die Mathematik über die vorhandenen Wissenschaften und nimmt sie zum Vorbild der Methode. Sie ist unter allen menschlichen Erkenntnissen die klarste und sicherste; sie ist die einzige, die den Zweifel und die bloße Wahrscheinlichkeit ausschließt, die einzige, die in ihren Einsichten vollkommen gewiß ist.

* Ebendaselbst. R. III, pag. 209. R. IV, pag. 216.

Diese Gewißheit ist die Frucht ihrer wissenschaftlichen Denkart, ihrer deductiven Methode.

4. Die Deduction als Methode der Entdeckung.

An dem Beispiele der Mathematik hat sich Descartes zuerst über den richtigen Erkenntnißweg und die deductive Methode orientirt. Er will diese Methode ebenso sehr von der dialektischen als von der empirischen Denkart unterschieden haben. Die Dialektik verwirft er als unnütz,* die Erfahrung als unsicher. Wie Bacon seine inductive Methode von der aristotelischen Induction unterschieden hatte, so nimmt auch Descartes seine deductive Methode in einem anderen, als dem herkömmlich aristotelischen Sinn. In der Schullogik erscheint die Deduction gleichbedeutend mit dem Syllogismus. Bei Descartes sind beide sehr verschieden. Ihm gilt die Deduction als Erkenntnißweise, der Syllogismus als eine Darstellungsweise. Was syllogistisch d. h. in schlußgerechter Form dargestellt werden soll, muß erkannt sein. Der Syllogismus erzeugt die Erkenntniß nicht, sondern setzt sie voraus. Er ist eine dialektische Operation, durch welche nur Bekanntes geordnet, aber nicht Unbekanntes gefunden wird. Der Syllogismus entdeckt nichts.** Descartes denkt in dieser Rücksicht ganz wie Bacon. Die Wissenschaft soll aus dem Bekannten das Unbekannte entwickeln, sie soll neue Wahrheiten auffinden, sie soll Entdeckungen machen und zwar in einem methodischen Wege, der von Entdeckung zu Entdeckung fortschreitet. Ohne ein solches methodisches Entdecken und Auffinden

* Ebendaselbst. R. IV, pag. 217.

** Règles pour la direction de l'esprit. R. X. (T. XI, pag. 256.) Die Dialektik und Syllogistik gehören nach Descartes in die Rhetorik, nicht in die Philosophie. Aehnlich Bacon.

neuer Wahrheiten giebt es keinen Fortschritt; ohne diesen Fortschritt giebt es keine Erkenntniß. In diesem Punkt sind Bacon und Descartes völlig einverstanden. Nur daß jener die Induction, dieser die Deduction für die einzig sichere Methode hält, in der die Entdeckungen gemacht werden. Nur daß dem englischen Philosophen die Entdeckungen, die er fordert, vor Allem die nützlichen Erfindungen sind, während Descartes keine andere Entdeckung sucht, als die rein wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit. Jede neue Wahrheit ist eine Aufgabe, die gelöst sein will. Wie wird diese Aufgabe methodisch gelöst? Das ist die Frage und das ganze Interesse Descartes'. Und die Antwort auf diese Frage heißt: durch die Methode der Deduction! Denn eine Aufgabe kann nur dann gründlich gelöst werden, wenn alle Bedingungen deutlich erkannt sind, aus denen die Lösung erfolgt. Diese Bedingungen sind nur dann deutlich erkannt, wenn sie eine Reihenfolge bilden, in der jedes vorhergehende Glied den einleuchtenden Grund des nächstfolgenden ausmacht. Eine solche continuirlich fortschreitende Reihenfolge, die in einer Kette von Folgerungen besteht, nennt Descartes Deduction.

5. Analysis und Algebra. Die analytische Geometrie.

Hier ist es, wo ihm die Mathematik entgegenkommt. Sie allein unter allen Wissenschaften versteht es, Aufgaben methodisch zu lösen. In ihr allein erscheint das Denken zugleich erfinderisch und geordnet. Von hier aus ergreift und erleuchtet ihn die Mathematik. Sie hat, was die Philosophie bedarf. Die mathematische Methode muß verallgemeinert und gültig gemacht werden für alle Erkenntniß, da ohne eine solche Methode, wie die Mathematik sie befolgt, überhaupt keine wahre Erkenntniß

stattfindet. Es giebt eine Methode, Aufgaben zu lösen, in der Geometrie und in der Arithmetik. Jene ist die Analysis, wie sie die Alten genannt haben, diese die Algebra. Was bei den Alten die Analysis war in Rücksicht der Figuren, ist bei den Neueren die Algebra in Rücksicht der Zahlen.*

Der erste Schritt zur Verallgemeinerung der mathematischen Methode ist die Vereinigung dieser beiden Methoden innerhalb der Mathematik: der Analysis und Algebra. Das ist die Auflösung geometrischer Probleme durch algebraische Rechnung: die analytische Geometrie, die Descartes erfindet. Diese Erfindung ist in der Ausbildung der neuen philosophischen Methode, welche Descartes sucht, ein sehr bedeutungsvolles Moment. Er hat das Mittel entdeckt, um die räumlichen Wahrheiten, die Lösung geometrischer Aufgaben zu finden nicht durch Construction, sondern durch Gleichung, also durch eine von der speciellen Anschauung unabhängige logische Operation. Es ist in der That eine Methode, die Mathematik zu vereinfachen und zu verallgemeinern. Es ist sehr interessant und lehrreich, in dieser Rücksicht Descartes und Leibnitz zu vergleichen. Zwei der größten Philosophen der neueren Zeit sind Beide zugleich zwei der größten Mathematiker; sie sind es nicht auf Kosten ihres philosophischen Geistes, sondern durch denselben. Dieser philosophische Geist läßt jeden von beiden gerade die mathematische Erfindung machen, die dem Grundgedanken seines Systems entspricht. Wie sich zu dem cartesianischen Deductionssystem die analytische Geometrie verhält, so verhält sich zu dem leibnitzischen Entwicklungssystem, das durchdrungen ist von dem Begriff der continuirlichen Veränderung und der unendlich kleinen Differenzen, die Unendlichkeitsrechnung oder der Differentialcalcül.

* Règles pour la direction de l'esprit. IV. T. XI, pag. 217.

6. Die Mathematik als Wissenschaftslehre.

Descartes spricht es wiederholt sehr nachdrücklich aus, daß ihm das speciell mathematische Interesse eine völlig untergeordnete Bedeutung habe, daß er kein Mathematiker von Profession sein wolle, daß ihn die Mathematik nur anziehe, weil sie unter den vorhandenen Wissenschaften das einzige Beispiel sei, in welchem die richtige Methode sich vorfinde oder aus welchem sie abgeleitet werden könne. Diese Methode ist in der vorhandenen Mathematik, in den Specialaufgaben der Geometrie und Arithmetik gleichsam verdeckt; es kommt Descartes darauf an, diese Methode zu entdecken, von dem speciellen Dienst bloß der Geometrie und Arithmetik zu befreien, zum Organon zu erheben für die Lösung aller Erkenntnißaufgaben. Er will aus der Specialmathematik die Universalmathematik lösen, die der Universalwissenschaft gleichkommt. In Rücksicht auf diese allgemeine Methode gelten ihm die mathematischen Disciplinen nur als Beispiel, nur als Erkenntnißgrund, oder, wie sich Descartes ausdrückt, die Mathematik ist mehr die Hülle als der Grund dieser Methode. Und ganz so, wie sich nach diesem Ausspruch die Mathematik zur Methode verhält, verhält sich in Descartes selbst der Mathematiker zum Philosophen. Kurz gesagt: die Mathematik in ihrem allgemeinsten Verstande ist für Descartes so viel als Wissenschaftslehre.

„Jene beiden Analysen," sagt Descartes in der Erläuterung seiner vierten Regel, mit Beziehung auf Analysis und Algebra, „sind in der That nur die unwillkürlichen Früchte, welche die natürliche Methode vermöge ihrer Grundsätze hervorbringt, und ich wundere mich nicht, daß sie in der Anwendung auf so einfache Gegenstände bei weitem erfolgreicher gewesen sind, als in anderen Wissenschaften, wo größere Hindernisse ihrer Entwicklung im Wege standen. Doch können sie auch in diesen Wissenschaften,

unter sorgfältiger Pflege zu einer völligen Reife gebracht werden. Das ist das Ziel, das ich mir in dieser Abhandlung setze. Ich würde in der That auf diese Regeln kein so großes Gewicht legen, wenn sie nur zur Auflösung gewisser Probleme dienten, womit die Rechner und Meßkünstler ihre Muße vertreiben. Was würde ich dann anderes thun, als mich mit Bagatellen beschäftigen, vielleicht mit etwas mehr Feinheit, als die gewöhnlichen Mathematiker? Wenn ich im Verlauf dieser Abhandlung auch oft von Figuren und Zahlen spreche, weil ich keiner anderen Wissenschaft so einleuchtende und sichere Beispiele entlehnen kann, so wird doch jeder Aufmerksame leicht merken, daß ich hier keineswegs die gewöhnliche Mathematik treibe, sondern eine andere Methode auseinandersetze, von welcher die gewöhnliche Mathematik mehr die Hülle ist als der Grund. Diese Methode soll die Elementarwahrheiten der menschlichen Vernunft enthalten, sie soll das Hülfsmittel sein, um aus jedem Gegenstande alle darin verborgenen Wahrheiten zu entbinden; und, offen gesagt, ich bin überzeugt, daß sie jedes andere menschliche Hülfsmittel der Erkenntniß übertrifft, denn sie ist der Ursprung und die Quelle aller Wahrheiten."* „So habe ich mich von dem Specialstudium der Arithmetik uud Geometrie losgemacht, um mich der Untersuchung der Universalmathematik zu widmen. Ich habe mich zuerst gefragt, was man eigentlich unter dem Wort Mathematik verstehe, warum bloß Arithmetik und Geometrie für deren Theile gelten und nicht ebenso gut Astronomie, Musik, Optik, Mechanik und so viele andere Wissenschaften. Da das Wort Mathematik in der That nur Wissenschaft bedeutet, so haben die eben genannten Disciplinen ein eben so großes Recht auf diesen Namen, als die Geometrie." „Und in der aufmerksamen Erwägung dieser Dinge habe ich gefunden, daß alle

* Règles pour la direction de l'esprit. R. IV, pag. 218, 19.

Wissenschaften, die es mit der Erfassung der Ordnung und des Maßes zu thun haben, sich auf die Mathematik beziehen, gleichviel ob sie dieses Maß in den Zahlen, Figuren, Gestirnen, Tönen oder in ganz anderen Objecten aufsuchen; daß es deßhalb eine Universalwissenschaft geben muß, die alles auf Ordnung und Maß Bezügliche entwickelt, ganz abgesehen von jeder besonderen Anwendung, und daß diese Wissenschaft den eigenthümlichen und durch sein Alter ehrwürdigen Namen Mathematik verdient, weil sich die übrigen Wissenschaften zu ihr als Theile verhalten." „Darum habe ich diese universalmathematische Wissenschaft, so viel ich vermocht, bis heute gepflegt, so daß ich in Zukunft höheren Wissenschaften mich werde hingeben dürfen, ohne zu befürchten, daß meine Bemühungen noch nicht reif genug sind." *

7. Enumeration und Deduction.

Nachdem der Begriff der Deduction an dem Beispiele der Mathematik erleuchtet worden ist, lassen sich leicht die Bedingungen feststellen, welche die Deduction fordert. Um eine Aufgabe methodisch zu lösen, müssen wir die Voraussetzungen sämmtlich kennen, von denen die Lösung abhängt. Wir müssen uns in einer vollständigen Aufzählung alle fraglichen Punkte genau vorstellen, durch welche der Weg zur Lösung hindurchführt. Diese Aufzählung aller zur Aufgabe gehörigen Punkte, diese

* Règles pour la direction de l'esprit. R. IV. (T. XI, pag. 222—224.) In dem letzten Satz finde ich zugleich einen Beweis, daß die „Regeln" in die Zeit und zu den Schriften gehören, die das System vorbereiten. Unter den höheren Wissenschaften können zunächst nur die metaphysischen gemeint sein. Als Descartes den obigen Satz schrieb, konnte er schwerlich schon die Meditationen geschrieben haben.

Zerlegung der Hauptfrage in die zur Lösung nothwendigen Bedingungen, nennt Descartes Enumeration oder auch Induction. Dadurch gewinnen wir noch nicht die Lösung, aber wir orientiren uns durch eine solche Uebersicht in der zu lösenden Aufgabe und bringen dieselbe in unsre Gewalt. Nichts erleichtert die Lösung mehr, nichts bereitet sie gründlicher und sicherer vor, als die genaue und erschöpfende Kenntniß des Problems.* Sind die fraglichen Punkte sämmtlich bekannt und in richtiger Reihenfolge geordnet, von dem Bedingten aufwärts zu den Bedingungen, so ist es jetzt die Aufgabe der Deduction, diese Probleme fortschreitend zu lösen, indem sie von der einfachsten Bedingung anhebt und abwärts durch alle Mittelglieder hindurch zur Lösung des Problems fortgeht. Um z. B. in die einfache Reihe 3, 6, 12, 24, 48 .... die richtige und vollkommen klare Einsicht zu gewinnen, muß man zuvor die Gleichheit folgender Verhältnisse begriffen haben: $3:6 = 6:12 = 12:24 = 24:48$ u. s. f., und diese Proportionen selbst erklären sich aus $3 \times 2 = 6$, $6 \times 2 = 12$, $12 \times 2 = 24$ u. s. f. So haben wir eine deductive Reihenfolge, deren erstes Glied in der Einsicht besteht, daß das Doppelte von 3 gleich 6, das Doppelte von 6 gleich 12 u. s. f. ist. Daraus folgt als zweites Glied die Einsicht, daß $3:6 = 6:12 = 12:24$ u. s. f. Daraus folgt als drittes Glied die Einsicht in das Verhältniß, nach welchem die Reihe 3, 6, 12, 24, 48 .... continuirlich fortschreitet.**

Auf diesem Wege kommt Continuität und wirklicher Zusammenhang in unsere Vorstellungen. Je größer die Vorstellungsreihe ist, welche die Deduction methodisch ordnet und beherrscht, um so größer ist der wissenschaftliche Gesichtskreis des Geistes, um so stärker die Geisteskraft, die ihn zusammenfaßt.

* Règles pour la direction de l'esprit. R. VI, VII, XI.

** Ebendaselbst. R. VI. (T. XI, pag. 230.)

Je mehr die Reihe zunimmt, um so weiter entfernen sich die Glieder von der ersten Bedingung, welche die Quelle bildet, aus der die klare Einsicht entspringt; und damit nicht mit der zunehmenden Entfernung die Klarheit abnehme und die fortschreitende Deduction sich zuletzt verdunkele, muß man die gesammte Reihe so oft durchlaufen, daß man sie völlig bemeistert und dem Geiste in ihrer Totalität gegenwärtig erhält. Durch eine solche Gewohnheit wird das Denken beschleunigt und zugleich das Gedächtniß außerordentlich gestärkt und erleichtert. Denn um eine Menge Vorstellungen zu behalten, giebt es kein besseres und nachhaltigeres Mittel, als die wissenschaftliche Verknüpfung derselben vermöge der Deduction. Es ist die einfachste und sicherste Gedächtnißkunst, die sich vom Denken erziehen läßt.*

8. Intuition.

So bleibt nur eine Frage übrig, die wir mit Absicht erst hier aufwerfen, weil sie den Uebergang bildet zu dem System selbst. Wie beginnt die Deduction? Jedes Glied ihrer Reihe ist begründet durch das nächst vorhergehende, also vermittelt durch alle früheren Glieder, um so vermittelter, je weiter es in der Kette der Folgerungen absteht von dem ersten Gliede. Das erste Glied ist durch kein anderes begründet; es begründet alle folgenden, während es selbst von keinem vorhergehenden abhängt, sonst wäre es nicht mehr das erste. Die Einsicht, mit welcher die Deduction die Reihe ihrer Folgerungen einführt, ist durch keine frühere Einsicht vermittelt: sie ist also eine unmittelbare Gewißheit, keine Schlußfolgerung, sondern eine im Licht der Vernunft vollkommen klare Anschauung, kein Räsonnement, sondern, um den Ausdruck Descartes' zu brauchen, eine

* Ebendaselbst. R. VII, pag. 234.

Intuition. Ohne Intuition ist die Deduction unmöglich, da ihr das erste Glied fehlt und mit diesem das Licht, welches die ganze Kette ihrer Folgerungen durchdringt und in jedem einzelnen Gliede erleuchtet. Darum gelten bei Descartes Intuition und Deduction als die beiden Mittel der Gewißheit, als die beiden einzigen Bedingungen, vermöge deren es allein Wissenschaft giebt.* Der Weg der Erkenntniß kann nur deductiv und der Ausgangspunkt dieses Weges nur intuitiv sein. So erklärt Descartes selbst in seiner fünften Regel den Kanon der ganzen Methode: „Um die Wahrheit methodisch zu finden, muß man die verwickelten und dunkelen Sätze stufenweise auf einfachere zurückführen und dann von der Anschauung (intuition) dieser letzteren ausgehen, um eben so stufenweise zu der Erkenntniß der anderen zu gelangen. Hierin allein besteht die Vollkommenheit der Methode, und diese Regel muß Jeder, der in die Wissenschaft eintreten will, ebenso treu festhalten, wie den Faden des Theseus diejenigen, welche das Labyrinth durchwandern wollten. Aber es giebt viele Leute, die entweder die Lehren der Methode nicht beachten oder derselben gänzlich unkundig sind oder auch annehmen, sie seien unnöthig, und oft untersuchen sie die schwierigsten Fragen so ungeordnet, daß sie es machen wie einer, der den Giebel eines hohen Gebäudes mit einem Sprung erreichen will, indem er die hinaufführenden Stufen entweder verschmäht oder gar nicht sieht, daß ein solcher Weg da ist." **

9. Die Intelligenz als Object der Intuition.

Die Deduction fordert zu ihrer Begründung die Intuition. Aber welches Object ist unmittelbar gewiß oder durch Intuition

* Règles pour la direction de l'esprit. R. III et IV. (T. XI, pag. 211, 212 und 216, 217.)

** Règles pour la direction de l'esprit. R. V. (T. XI, pag. 225.)

erkennbar? Wenn sich zeigen ließe, daß die Aufgabe und das Ziel der Deduction unter einer Bedingung steht, von der es nur eine intuitive Erkenntniß giebt, so wäre diese letzte Frage der Methodenlehre vollkommen gelöst. Die Deduction sucht die Einsicht in alle erkennbaren Objecte. Alle sichtbaren Objecte stehen unter der Bedingung des Sehens; alle erkennbaren Objecte unter der Bedingung des Erkenntnißvermögens oder der Intelligenz. Die erste Bedingung also zur Einsicht in die erkennbaren Objecte ist die Erkenntniß der Intelligenz selbst. Da nun die Intelligenz oder das Denken überhaupt alle Erkenntniß ermöglicht, so kann sie nicht aus einer anderen, ihr vorausgehenden Bedingung, sondern nur aus sich selbst erkannt werden, d. h. es giebt von ihr nur eine unmittelbare oder intuitive Gewißheit. Darum muß die Einsicht in das Erkennen nothwendig der Einsicht in die Objecte vorausgehen. Hier sehen wir schon in den bedeutungsvollen Anfang des Systems. Aus methodologischen Gründen fordert Descartes die Untersuchung des Erkenntnißvermögens in erster Linie, und der kritische Geist seiner Philosophie erscheint in dieser Forderung so klar und selbstbewußt, daß man meinen könnte, an dieser Stelle schon die Schwelle der kantischen Philosophie zu berühren. „Das wichtigste aller Probleme, die gelöst sein wollen, ist die Einsicht in die Natur und Grenzen der menschlichen Erkenntniß: zwei Punkte, die wir in einer Frage zusammenfassen, die vor Allem methodisch untersucht werden muß. Das ist eine Frage, die einmal in seinem Leben jeder geprüft haben muß, der nur die geringste Liebe zur Wahrheit hat, denn diese Untersuchung begreift die ganze Methode als das wahre Organon der Erkenntniß in sich. Nichts scheint mir ungereimter, als keck in's Blaue hinein über die Geheimnisse der Natur, die Einflüsse der Gestirne, die verborgenen Dinge der Zukunft zu streiten, ohne

ein einziges Mal untersucht zu haben, ob der menschliche Geist so weit reicht."*

Das einzige Object intuitiver Erkenntniß ist zugleich die oberste Bedingung aller erkennbaren Objecte und darum die Richtschnur der Deduction: die Intelligenz selbst. Alle anderen Dinge erkenne ich durch Schlußfolgerungen, also durch Mittelglieder; eines Objectes bin ich unmittelbar gewiß: meiner selbst, meines eigenen Seins, meines Denkens. „Jedermann kann intuitiv erkennen, daß er existirt, daß er denkt."** Diese Sätze giebt Descartes in seiner Methodenlehre als Beispiele der Intuition oder unmittelbaren Gewißheit. Diese Sätze sind es, auf die sein System sich gründet. Und wir haben jetzt die Methode kennen zu lernen, wie sie diese Grundwahrheiten entdeckt und von hier aus die Aufgabe löst, die sie ergriffen hat.

* Règles pour la direction de l'esprit. R. VIII. (T. XI, pag. 246.)

** Ebendaselbst. R. III, pag. 212.

Zweites Capitel.

Der Anfang der Philosophie.

Die Selbsttäuschung und der Zweifel. Die Entstehung und Ausbildung des Zweifels. Der Zweifel als Grundsatz. Der Zweifel als theoretischer Grundsatz.

Seitdem die cartesianische Philosophie weltkundig geworden, sind einige ihrer hervorstechenden Aussprüche in den Mund der Leute übergegangen und namentlich haben sich die Sätze: „ich zweifle an Allem", „ich denke, also ich bin" unauflöslich mit dem Namen Descartes verbunden. Es ist wahr, daß diese Sätze in der kürzesten Form den Charakter der neuen Lehre aussprechen. Aber man weiß von ihnen nicht mehr als die Worte, wenn man ihre Entstehung im Geiste Descartes' nicht genau kennt. Wie kommt ein so gründlicher und umfassender Zweifel in einen so vorsichtigen und so behutsamen Geist? Offenbar nicht als die Eingebung eines Augenblicks, als ein kühner, schnell gefaßter Entschluß, sondern als die Frucht einer langen und fortgesetzten Selbstprüfung, als die Summe einer Reihe von Zweifeln, die nicht mit einem Male entstehen. Von jenen ersten Zweifeln, die in dem Schüler erwachen, bis zu dem Zweifel, womit der Philosoph sein System einführt, vergeht eine lange Reihe von Jahren.

I.

Die Entstehung und Ausbildung des Zweifels.

1. Ueberlieferung und Selbstprüfung.

Die ersten Bedenken regen sich gegen die Schulwissenschaft und die Büchergelehrsamkeit. Was sie bedenklich erscheinen läßt, sind die vielen einander widerstreitenden Lehren, die aus verschiedenen Zeiten und Köpfen sich hier zusammengehäuft finden und ohne eigene Prüfung durch die Macht der Schulautorität weitergetragen und überliefert werden. Gegen diese Zusammensetzung und Ueberlieferung sträubt sich das Wahrheitsbedürfniß. Es fordert die Einheit des Ursprungs und die Selbsteinsicht: eine Erkenntniß, wie Descartes sich ausdrückt, „deren Grund ganz in mir selbst liegt", eine Wissenschaft, geschöpft allein aus dem eigenen Geist und aus dem Buche der Welt.*

Hier beginnt die Selbstprüfung, die Untersuchung der eigenen Vorstellungen. Wo ist das Kriterium, welches die wahren Vorstellungen von den falschen unterscheidet? Wo ist die Bürgschaft, daß ich mich in meinen eigenen Vorstellungen nicht täusche? Was hilft der Zweifel gegen die Lehrer und die Bücher, wenn wir uns in der Selbsttäuschung beruhigen? So viele Menschen gefallen sich in allerhand Zweifeln, mit denen sie groß thun, und befriedigen sich dabei in der flachsten und eitelsten Selbsttäuschung, in der sie stets befangen bleiben. Hier beginnt in Descartes der eigentliche, tiefer dringende, zur Gewißheit allmälig durchbrechende Zweifel.

* Discours de la méthode. Partie II. Oeuvres de Descartes (Cousin), T. I, pag. 137. Vgl. meine Uebersetzung von R. Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie. Mannheim, 1863. S. 10, 13—15.

2. Der kindliche Glaube und die Erfahrung.

Wir finden in uns eine Menge Vorstellungen, eingewurzelt in unsern Geist, verjährt wie durch Hausrecht, mit unserem Selbstgefühl so zusammengewachsen, daß sie bereits zu unserem Lebenszustand gehören und daß es schwer fällt, sich nur für einen Augenblick davon abzulösen. Diese Vorstellungen gründen sich auf den Glauben der Kindheit. Wir sind geneigt, alle unsere Urtheile auf diese Vorstellungen zu gründen. Und doch haben wir schon oft die Erfahrung gemacht, daß manche darunter falsch sind. So streitet mit dem kindlichen Glauben die fortgeschrittene Erfahrung. Wenn einige jener eingewurzelten Vorstellungen falsch sind, könnten es nicht auch die anderen, nicht auch *alle* sein? Was verbürgt uns deren Wahrheit? Und wenn ihre Wahrheit durch nichts verbürgt, ihre Unwahrheit durch nichts bewiesen ist, werden wir nicht gut thun, sie wenigstens bedenklich anzusehen und für *zweifelhaft* gelten zu lassen? *

3. Sinnesglaube und Täuschung. Der Traum.

So dringt der Zweifel erschütternd in die eigene Vorstellungswelt ein. Er wird sich nicht eher beruhigen, als bis er auf Vorstellungen stößt, die ihm nicht nachgeben, die jedem seiner Angriffe Stand halten. Wenn schon der kindliche Glaube mit seinen lange gehegten Einbildungen gegen die erregten Zweifel nicht feststeht, so werden doch die *sinnlichen* Vorstellungen sich nicht so leicht werfen lassen; diese bieten, wie es scheint, dem Zweifel ein unerschütterliches Bollwerk. Eingewurzelt sind diese Vorstellungen genug, sie sind so alt wie der Kinderglaube; vielleicht daß sie, bei Licht besehen, selbst nur Kinderglaube sind und mit diesem stehen und fallen. Unmöglich können wir

* Medit. I. Principia philos. I, § 1. (Meine Uebersetzung S. 73 und 165.)

glauben, daß alle sinnlichen Vorstellungen wahr sind. Wie oft haben uns gerade die Sinne getäuscht! Wollen wir uns also vor der Selbsttäuschung hüten, so dürfen wir den Sinnen nicht unbedingt glauben, wir müssen den Zweifel auch in dieses Bollwerk vermeintlicher Gewißheit einlassen.

Doch sind auch nicht alle sinnlichen Vorstellungen wahr, so giebt es doch gewiß einige, die gegen den Zweifel feststehen; einige, die uns nie getäuscht haben, an denen zu zweifeln wenigstens die Erfahrung keinen Grund bietet. Unser eigenes körperliches Dasein, unsere Glieder, die körperlichen Zustände und Thätigkeiten, in denen wir uns eben befinden, sind doch offenbar wirkliche Erscheinungen, dem Zweifel gegenüber ganz unangreifbare Objecte. Sind diese Erscheinungen wirklich in allen Fällen wahr? Giebt es nicht Fälle, wo auch sie uns täuschen, wo eben dieselben Erscheinungen lediglich Einbildungen sind und Keiner ihre Richtigkeit bestreitet? Offenbar giebt es solche Fälle, sehr häufige, sehr bekannte, in denen die sinnlichen Vorstellungen der scheinbar sichersten Art sich als leere Einbildungen erweisen, die uns durch den Schein der Wirklichkeit täuschen. Wir erfahren diese Täuschung, so oft wir träumen. Ganz dieselbe Erscheinung erfüllt unsere wachen Sinne und begegnet uns als Traumbild. Wir erleben, was wir geträumt, und wir träumen, was wir erlebt haben. So können Erscheinungen, die ihrem Inhalte nach ganz gleich sind, Erfahrungsobjecte und Traumbilder sein. In dem einen Fall nennen wir sie wahr, in dem anderen falsch. In dem Inhalte also dieser Vorstellungen liegt keine Bürgschaft ihrer Wahrheit. Sie sind nicht deßhalb wahr, weil sie sinnlich, auch nicht deßhalb, weil sie diese sinnlichen Vorstellungen sind. Als solche können sie eben so gut falsch sein. Sie gelten als wahr, wenn sie nicht Träume sind. Dann aber müßte es ein Kriterium geben, welches den Traum vom Wachen genau, untrüglich, stets unterscheidet. Wo ist dieses

Kriterium? „Wenn ich mir die Sache sorgfältig überlege, so finde ich nicht ein Merkmal, um das Wachen vom Schlaf sicher zu unterscheiden. So sehr gleichen sich beide, daß ich ganz und gar stutzig werde und nicht weiß, ob ich nicht in diesem Augenblick träume.“*

Die Thatsache des Traumes bildet in dem Entwicklungsgange des cartesianischen Zweifels ein bedeutsames Moment, welches Descartes wiederholt mit großem Gewicht in die Wagschale des Zweifels legt. An dieser Instanz läßt er die sinnlichen Vorstellungen, die unter allen die größte Gewißheit beanspruchen, in diesem Anspruch zu Schanden werden, in ihrer Sicherheit scheitern. Wie, wenn das ganze Leben ein Traum wäre? Wenn es sich wirklich so verhielt, wie Calderon in seinem großen Gedicht den Basilius sagen läßt: „denn in dieser Welt, Klotald, träumen Alle, die da leben?“ Wenn diese ganze Sinnenwelt ein Traumbild wäre, das in dem Maße verschwindet, als wir aufhören sinnlich, begehrlich, selbstsüchtig zu sein, wie Calderon diesen tiefsinnigen Gedanken in dem Helden seiner Dichtung ausspricht: „in den Räumen dieser Wunderwelt ist eben nur ein Traum das ganze Leben, und der Mensch (das seh' ich nun) träumt sein ganzes Sein und Thun; — kurz, auf diesem Erdenballe träumen, was sie leben, Alle!“

Um von dem Dichter auf den Philosophen zurückzukommen, der in seiner skeptischen Entwicklung jene tiefsinnige Vorstellung durchdringt, so giebt die Erfahrung des Traums dem philosophischen Zweifel eine neue Nahrung. Wenn dieselben sinnlichen Erscheinungen in dem einen Fall ganz nichtig sind, so können sie in dem andern nicht ganz gewiß sein. Zumal wir beide Fälle noch nicht im Stande sind durch eine Scheidewand zu trennen. Mehr soll uns der Traum nicht leisten als ein

* Medit. I.: Princ. phil., I, § 4. (M. Uebersetzg. S. 74, 75.)

Zeugniß für die Unsicherheit auch der scheinbar gewisssesten sinnlichen Vorstellungen.

4. Die Elementarvorstellungen und Gott. Die Scheinwelt.

Es bleibt noch ein Rest der Gewißheit übrig, der letzte. Geben wir dem Zweifel das Aeußerste zu: alle unsere sinnlichen Vorstellungen mögen Traumbilder sein oder nicht wesenhafter als Traumbilder, so ist doch in diesen unmöglich Alles erdichtet, so ist doch etwas in ihnen *gegeben*, das, wie es scheint, den sichersten Anspruch auf Realität hat. Das Traumbild ist, wie jedes Bild, eine Zusammensetzung und fordert deßhalb, wie jede Zusammensetzung, einfache Elemente, aus denen es besteht, die in der buntesten Verbindung die mannigfaltigsten Combinationen erlauben. Aber ohne diese einfachen Elementarvorstellungen, wie z. B. Ausdehnung, Gestalt, Größe, Zahl, Ort, Dauer u. s. f., giebt es keine Bilder, also auch keine Traumbilder. Ohne die Grundvorstellungen von Raum und Zeit sind alle übrigen Vorstellungen, alle Sinneswahrnehmungen unmöglich. Wie das Gemälde die Farben voraussetzt, aber nicht macht, so verhalten sich jene einfachen Elemente unserer Vorstellungswelt zu dieser selbst. Auf diese letzten Bedingungen aller sinnlichen Objecte zurückgetrieben, bieten wir hier dem Zweifel Stand in einer diesem nicht mehr zugänglichen Stellung.*

Aber wodurch ist uns die Realität jener einfachen Elementarvorstellungen verbürgt? Wir haben sie nicht gebildet, sie sind uns gegeben. Aber *von wem* sind sie uns gegeben? Hat das Gegebene, das von außen Empfangene, schon als solches den Stempel der Wahrheit? Dann müßte jede Ueberlieferung wahr

* Meditat. I. (Meine Uebersetzung S. 76.)

sein. Wenn also deßhalb der Zweifel an dieser Stelle Halt machen wollte, so hätte er schon im Anfange stehen bleiben müssen, denn gleich im Beginn stieß er auf überlieferte Vorstellungen und fand sie bedenklich, schon deßhalb bedenklich, weil sie bloß überliefert waren. Freilich waren jene ersten bedenklichen Vorstellungen solche, die wir auf guten Glauben von anderen unseres Gleichen empfangen hatten, es waren menschliche Traditionen und schon aus diesem Grunde in ihrem Ursprunge unsicher. Die ursprünglichen Vorstellungen dagegen, um die es sich jetzt handelt, sind uns gleichsam angeboren, sie gehören nicht in die menschliche Ueberlieferung; wir müssen, um ihren Grund zu finden, auf den Grund unseres Daseins, auf die schöpferische Ursache der Welt, auf G o t t zurückgehen. So steht der vorwärtsdrängende Zweifel unmittelbar dem Glauben, dem höchsten Glaubensobject gegenüber.

Wird er sich jetzt beruhigen? Oder ist noch eine Ungewißheit möglich, vielleicht sogar nothwendig, wenn einmal jede denkbare Täuschung vermieden werden soll? Je unvollkommener ich mir diesen Gott vorstelle, etwa nur in der Form des Schicksals oder des Zufalls oder der Naturnothwendigkeit, um so weniger wird er die Macht haben, mich vor der Täuschung zu bewahren. Je vollkommener ich ihn denke, als einen allmächtigen Geist, um so mehr wird er die Macht haben, mich in die Täuschung zu stürzen. Und wenn er dazu die Macht hat, warum sollte er nicht auch den Willen haben? Etwa wegen seiner Güte? Wenn er nicht will, daß ich irre, warum irre ich? Offenbar schützt sein Wille mich nicht vor dem Irrthum; offenbar kann seine Macht mich ganz in den Irrthum versenken. Wäre es nicht möglich, daß ich in eine Scheinwelt hineingeschaffen bin, in eine Welt der Täuschung und des Wahns, sei es um dereinst davon erlöst zu werden oder um nie zum Licht durchzudringen? Wäre es nicht denkbar, daß vermöge der göttlichen Allmacht die

Welt, in der ich lebe, nur meine Einbildung ist, an sich ohne Wesenhaftigkeit und Realität? Allerdings, dieser Gedanke ist möglich und nicht bloß als der verlassene Einfall eines peinlichen Grüblers, sondern die Vorstellung, daß die Sinnenwelt, in der wir leben, eine Scheinwelt sei, die uns blendet und täuscht, ist in dem Gedanken der Maja lebendig gewesen in einer der ältesten Religionen der Welt. Und es ist ein tiefsinniger Zug unseres Philosophen, daß er auf seinem skeptischen Wege auch dieser Vorstellung begegnet und damit die letzte Schanze umwirft, welche der gewöhnliche, von der sinnlichen Gewißheit genährte Glaube dem Zweifel entgegenhält.*

II.

Der Zweifel als Grundsatz.

1. Der Zweifel an Allem.

So ist Nichts in meinen Vorstellungen, das nicht bezweifelt werden könnte und, wenn wir uns aller Selbsttäuschung gründlich entschlagen wollen, bezweifelt werden müßte. Es ist möglich, daß viele von diesen Vorstellungen wahr sind, aber wir wissen es nicht, noch hat sich keine bewährt; wir haben keinen Grund, sie für gewiß, wohl aber Grund genug, sie alle für ungewiß zu halten. Wir sehen ein, daß sie ungewiß sind. Und aus dieser Einsicht folgt die Erklärung: „ich zweifle an Allem."**

„Was kann ich," sagt Descartes, „gegen diese Gründe aufbringen? Ich habe nichts, sie zu entkräften. Ich bin am Ende zu dem offenen Bekenntniß genöthigt, daß an Allem, das

* Med. I. (M. Uebersetzg. S. 76, 77.) Princ. phil. I, § 5.

** Disc. de la méth. IV. Medit. I. Princ. philos. I., § 2.

ich früher glaubte, gezweifelt werden dürfe, nicht aus Unbedachtsamkeit oder Leichtsinn, nein! aus gewichtigen und wohl überlegten Gründen; daß mithin, wenn es mir überhaupt in etwas um Wahrheit zu thun ist, ich mich ebenso sorgfältig hüten werde, das Unsichere als das offenbar Falsche beifällig anzunehmen." *

2. Der Zweifel als Methode.

Wir sind mit unserer ganzen Vorstellungswelt, welche die Probe der Selbstprüfung nicht bestanden, in der Selbsttäuschung befangen. Wir sind an diese Selbsttäuschung gewöhnt. Der Zweifel Descartes' will nicht bloß diese Gewohnheit unterbrechen, er will uns von dieser Selbsttäuschung entwöhnen. Keine Gewohnheit ist stärker als der Glaube; keine Entwöhnung schwieriger als der dagegen gerichtete Zweifel. Und wenn der Zweifel wirklich die Macht haben soll, die Selbsttäuschung zu bannen, so ist es nicht genug, daß wir ihn fassen, begreifen, seine Gründe deutlich vorstellen; wir müssen uns an diese Denkart gewöhnen, uns in diese kritische Geistesverfassung hineinleben, wie vorher in die unkritische. Und das erste ist ebenso schwierig, als das andere leicht war. Dieses macht sich von selbst, jenes geschieht durch Geisteszucht und Methode.

„Es ist bei weitem nicht genug, diese Nothwendigkeit bemerkt zu haben. Man muß dieselbe sich immer von Neuem wieder vergegenwärtigen. Denn immer wieder kehren die eingelebten Meinungen zurück, immer wieder nehmen sie den leichtgläubigen Sinn gefangen, der wie durch Verjährung und Hausrecht ihnen unterthan ist; unwillkürlich kehren sie mir wieder, und ich kann es mir nicht abgewöhnen, diesen Vorstellungen beizustimmen und

* Meine Uebersetzung S. 77.

zu vertrauen. Obschon ich wohl weiß, wie zweifelhaft sie sind, so scheinen sie doch so wahr, daß man billigerweise lieber daran glaubt, als sie in Abrede stellt."

3. Die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst.

Der Zweifel wird Grundsatz. Die kritische Geistesrichtung wird zum bewußten Willensentschluß und zur Maxime. Ich will die Selbsttäuschung loswerden, und zwar nicht bloß in diesem oder jenem Fall, nicht bloß hier oder jetzt, sondern gründlich und im Ganzen. Wie die Selbsttäuschung eine durchgängige ist und eine gewohnte, so muß der Zweifel, der sie aufheben soll, ebenso durchgängig gefaßt, ebenso in den Geist eingelebt werden. Man merke wohl, wohin dieser Zweifel seine Spitze richtet. Er geht nicht gegen diese oder jene Vorstellung, etwa die religiösen, an die Viele zuerst denken, wenn vom Zweifel die Rede ist, sondern gegen einen menschlichen Zustand, von dem selbst ein blödes Auge sieht, daß er existirt: gegen den Zustand der Selbsttäuschung, der Einbildung, der Verblendung. Wer den Zweifel Descartes' verwirft oder anficht, muß den Zustand unserer Selbsttäuschung gut heißen. Wer es für gerathen hält, daß man sich jenem Zweifel besser nicht hingebe, der muß es für das Beste halten, daß wir in unserer Selbstverblendung beharren. Ein ernster religiöser Sinn kann es also nicht sein, nur ein verblendeter, der einen solchen Zweifel fürchtet. Das Gegentheil der Selbsttäuschung ist die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Aus dieser Quelle entspringt alle Wahrheit und aller Muth zur Wahrheit. Wer nicht gegen sich wahr ist, nicht den Muth hat, seine Verblendungen zu durchschauen, der hat überhaupt keinen Wahrheitsmuth, der ist überhaupt nicht wahr, und alle Aufrichtigkeit, die er im Uebrigen hat, ist in der Wurzel falsch. Das also ist die Absicht des cartesianischen Zweifels, die Aufgabe,

die er sich stellt: sei wahr gegen dich selbst! rede dir nicht ein und lasse dir nicht einreden, daß du seiest, was du nicht bist, daß du erkennst, was dir nicht klar einleuchtet, daß du glaubst, woran du im Grunde zweifelst!

III.

Der Zweifel als theoretischer Grundsatz.

So ist die Aufgabe Descartes' eine nach Innen gekehrte, persönliche. Sie will statt der Selbsttäuschung die Selbsterleuchtung. Sie hat es nur mit dem inneren Selbst, nicht mit der Welt zu thun; ihr Zweifel greift nur die Vorstellungen an, nicht die Weltzustände: dieser Zweifel ist nicht praktisch, sondern lediglich *theoretisch*.

„Ich weiß," sagt Descartes in Rücksicht seines ausgesprochenen Zweifels, „daß daraus weder Gefahr noch Irrthum erwächst, ich brauche mich nicht zu scheuen vor einem Uebermaß des Mißtrauens, da ich es hier nicht mit praktischen, sondern bloß mit theoretischen Aufgaben zu thun habe. So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern irgend ein böser und zugleich sehr mächtiger Dämon, der alle seine Kunst daran gesetzt hat, mich in Irrthum zu stürzen. Ich will meinen, Himmel, Luft, Erde, Farben, Formen, Töne und Alles, was ich außer mir wahrnehme, seien Trugbilder der Träume, mit denen jener böse Geist meiner Leichtgläubigkeit nachstellt. Ich will mich selbst so betrachten, als ob ich weder Augen noch Fleisch noch Blut noch irgend einen Sinn in Wahrheit, sondern alle diese Dinge nur in der Einbildung habe. Ich will in dieser Betrachtungsweise beharrlich bleiben und mich befestigen. Ist es dann nicht in meiner Macht, die Wahrheit zu erkennen, so werde ich doch im Stande sein, mich vor dem

Irrthum zu hüten; ich will gegen jenen Lügengeist die Stirn erheben, und er sei noch so mächtig und noch so schlau, er soll mich nicht überwältigen! — Doch ist es ein mühevolles Werk, das ich vorhabe. Die Trägheit führt mich zur alten Gewohnheit des Lebens immer wieder zurück, und wie ein Gefangener, der sich im Traume einer eingebildeten Freiheit erfreute, sich scheut zu erwachen, wenn er zu merken anfängt, daß er schläft, und die wohlthätigen Traumbilder so lange als möglich gewähren läßt, so blicke ich unwillkürlich zurück in die alten Vorstellungen und fürchte aufzuwachen; ich fürchte das arbeitsvolle Wachen, das auf den sanften Schlaf folgen wird und nicht in hellem Licht, sondern in den undurchdringlichen Finsternissen schon erregter Zweifel nun in Zukunft hingelebt sein will." *

* Medit. I. (M. Uebersetzg. S. 78, 79.) Princ. phil. I, § 3.

Drittes Capitel.

Das Princip der Philosophie und die Regel der Gewißheit.

Das Erkenntnißproblem und die Causalität.

I.

Das Princip der Gewißheit.

1. Das eigene Sein. Der Satz: „ich bin".

Es giebt keine Vorstellung, die mir als wahr einleuchtet. Sie sind alle so beschaffen, daß ich ihre Unsicherheit einsehe. Gegen die überlieferten Vorstellungen der Kindheit zeugt die Erfahrung, die sie in so vielen Fällen widerlegt hat; gegen die sinnlichen Vorstellungen zeugt die Sinnestäuschung; gegen die scheinbar gewissesten sinnlichen Vorstellungen der Traum; endlich gegen die Realität der Elementarvorstellungen, die allen übrigen zu Grunde liegen, zeugt die Möglichkeit, daß die Sinnenwelt überhaupt eine wesenlose Scheinwelt ist, daß wir in der Wurzel unseres Daseins der Täuschung und dem Wahne verfallen sind.

So ist Alles zweifelhaft. Und es bleibt nichts gewiß, als eben dieser Zweifel. Dieser Zweifel ist **mein** Zweifel. Alles ist zweifelhaft, d. h. **ich** zweifle an Allem. So gewiß als der erste Satz ist der zweite, so gewiß bin ich selbst. Wenn ich

von der Selbsttäuschung die Täuschung aufhebe, was bleibt? Offenbar das Selbst, mein Selbst, ohne welches jene Täuschung nicht einmal möglich gewesen wäre. Ist die Selbsttäuschung möglich, so ist das Selbst offenbar nothwendig. Hier hebt sich aus dem Zweifel ein Punkt hervor, den der Zweifel nicht ergreifen kann, weil er von ihm ausgeht. Diesen Punkt aufheben, hieße den Zweifel vernichten und damit in die alte Täuschung zurückkehren. „Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, forderte Archimedes, um die Erde aus ihren Angeln zu heben. Auch wir dürfen Großes hoffen, wenn auch nur das Kleinste gefunden ist, das sicher und unerschütterlich feststeht.“ *

Dieser Punkt widersteht siegreich auch dem äußersten Zweifel. Denn selbst gesetzt, daß wir in einer Scheinwelt befangen, von einem Dämon in die Täuschung gebannt sind, so sind wir doch, zwar als die Verblendeten, aber wir sind. „Wenn jener Dämon mich täuscht, so ist es ja klar, daß ich auch dabei bin. Er täusche mich, soviel er vermag, doch wird er niemals machen können, daß, so lange ich denke, daß etwas ist, ich selbst nicht sei. Und so komme ich, nachdem ich Alles wieder und wieder erwogen habe, zu dieser Erklärung, die feststeht: der Satz „ich bin, ich existire“ in dem Augenblick, wo ich ihn ausspreche oder denke, ist nothwendig wahr.“ **

2. Das eigene denkende Sein. Der Satz: »cogito sum«.

Aber was bin ich? Wenn ich von meinem Wesen alles Zweifelhafte abziehe, was bleibt? Offenbar ist es dieser Rest, der meinem wahren Sein gleichkommt. Ich kann nicht sagen:

* Med. II. (M. Uebersetzg. S. 80.)

** Ebendas. S. 81.

„ich bin dieser Körper“, denn es wäre möglich, daß die Körper überhaupt nur Trugbilder sind. Ich kann mein Wesen nicht in solche Thätigkeiten setzen, die ich zwar der Seele zuschreibe, wie Selbstbewegung, Ernährung, Empfindung, die aber ohne den Körper nicht sein können. Wenn ich alles Zweifelhafte von meinem Wesen absondere, so bleibt eines übrig: das Zweifeln selbst. Wenn nichts von dem existirt, was ich bezweifle, so bleibt doch mein Zweifeln. Wenn ich nichts von dem bin, was zu sein ich mir einbilde, so bleibt doch mein Einbilden. Wenn Alles falsch ist, was ich bejahe oder verneine, so ist doch wahr, daß ich bejahe und verneine. Was aber ist zweifeln, einbilden, bejahen, verneinen u. s. f. anderes, als Arten des Denkens? Also das *Denken* ist jener Rest, welcher bleibt nach Abzug alles Zweifelhaften, nach Abzug alles dessen, das sich von meinem Wesen absondern läßt: jener Rest, dem mein wahres Sein gleichkömmt. Ich bin ein denkendes Wesen. Mein Denken ist mein wahres Sein. *Ich denke, also ich bin.*

„Was soll ich mir andere Einbildungen machen? Ich bin nicht jener Gliederbau, der menschlicher Körper heißt, auch nicht jener feine, den Gliedern eingehauchte Luftstoff, nicht Wind, nicht Feuer, nicht Dunst, nicht Hauch, nichts von Alle dem, was ich mir eingebildeter Weise vorstelle. Ich habe ja angenommen, daß alle diese Dinge nicht in Wahrheit sind. Diese Annahme bleibt. Trotz derselben bin ich doch etwas.“ *

Ich bin, ich denke, ich bin ein denkendes Wesen, mein Sein ist ein denkendes Sein: das ist der erste Satz, der feststeht, der Satz der Selbsterkenntniß, der Selbstgewißheit, mit dem sich für Descartes das *δός μοι πȣ̃ ϛῶ* des Archimedes erfüllt. Wollte ich diesen Satz bezweifeln, so würde ich die Möglichkeit des

* Med. II. (M. Uebersetzg. S. 83, 84.)

Zweifelns selbst aufheben. Also schließt dieser Satz jeden Zweifel aus, also ist er vollkommen wahr. Es ist die erste und gewisseste Wahrheit, die jeder findet, der richtig philosophirt."*

3. Die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung.

Offenbar ist jeder Satz, der eben so einleuchtend ist als dieser, auch ebenso wahr. Was macht den Satz so vollkommen einleuchtend? Warum ist die Vorstellung meines denkenden Seins eine vollkommen wahre? Weil mir in dieser Vorstellung der Gegenstand unmittelbar gegenwärtig ist, so daß ich ihn anschaue; weil ich in dieser Vorstellung den Gegenstand zugleich auf das Genauste von allen anderen unterscheide. Ich weiß, daß er ist und was er ist. Und zwar weiß ich das Letztere so genau, daß ich das Wesen dieses Objectes ganz rein und unvermischt vor mir habe, ohne jeden fremden Beisatz, ausgesondert und sorgfältig geschieden von Allem, das nicht zur Natur des Gegenstandes gehört. Wenn ich aber das Dasein und das Wesen des Objectes auf solche Weise durchdringe, so ist nichts darin, das mir verborgen bleibt; der Gegenstand liegt offen vor meinem Blick und meine Einsicht ist ganz wahr. Was also die Vorstellung einleuchtend und meine Einsicht wahr macht, sind diese beiden Bedingungen: daß ich den Gegenstand vollkommen gegenwärtig und in seiner Wesenseigenthümlichkeit rein und unvermischt vorstelle. Die Vorstellung ist im ersten Fall klar, im zweiten deutlich. „Klar nenne ich die Vorstellung, welche dem aufmerksamen Geist gegenwärtig und offen ist, so wie wir sagen, wir sehen klar, wenn das Object dem anschauenden Auge gegenwärtig und der Gesichtseindruck stark und bestimmt genug ist. Deutlich aber nenne ich die Vorstellung, welche klar und

* Princ. phil. I, § 7—10.

zugleich von allen anderen so geschieden und abgeschnitten ist, daß sie nur Klares in sich enthält."*

In dem Satz: „ich bin ein denkendes Wesen (ich denke, also ich bin)" ist das Object ganz klar, denn es ist vollkommen gegenwärtig, denn ich bin es selbst. Ich weiß, daß ich bin. Zugleich ist das Object ganz deutlich, denn es ist in seinem Wesen nichts vorgestellt, das nicht nothwendig und unveräußerlich dazu gehört; ich bin denkend, und zwar nur denkend. Ich weiß zugleich, was ich bin. Mithin ist der Satz ganz klar und ganz deutlich. Ich sehe nicht, daß er noch etwas anderes wäre, zu seiner völligen Gewißheit noch etwas anderes zu sein nöthig hätte. Er ist nichts weiter als klar und deutlich. Wenn also in diesem Falle die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung hinreicht, um dieselbe gewiß und einleuchtend zu machen, so werden diese beiden Merkmale in allen Fällen dazu hinreichen und wir haben hier das Kriterium gefunden, welches die wahren Vorstellungen von den falschen unterscheidet. Das Princip der Gewißheit, die regula generalis derselben, heißt: was ich klar und deutlich einsehe, ist wahr. Und nur das ist wahr, was ich klar und deutlich einsehe.**

4. Der Geist als das klarste Object.

Es ist wichtig und für das Verständniß der Lehre Descartes' folgenreich, den Satz der Erkenntniß auch in seinen unmittelbaren Folgerungen in's Auge zu fassen. Sind Wahrheit und Deutlichkeit Wechselbegriffe, so werden die Vorstellungen nur in dem Grade wahr sein, als sie deutlich sind, und in dem Grade unwahr, als sie der Klarheit und Deutlichkeit ermangeln. Je

* Princ. phil. I, § 45. (M. Uebersetzg. S. 183.)

** Disc. de la méth. IV. Med. III. (M. Uebersetzg. S. 36—92.)

unmittelbarer der Gegenstand mir gegenwärtg ist, um so klarer leuchtet er mir ein. Je weiter der Gegenstand von mir absteht, um so mittelbarer ist die Vorstellung und eben deßhalb um so unklarer. Nichts ist mir unmittelbarer gegenwärtig, als mein eigenes Wesen. Nirgends gilt mit größerem Rechte der Satz, daß jeder sich selbst der Nächste ist, als in Rücksicht der Erkenntniß. Giebt es Gegenstände außer mir, so ist die Vorstellung derselben nur durch Mittelglieder möglich und mir darum weniger klar, als mein eigenes Wesen. Ich bin ein denkendes Wesen, ich bin Geist. Darum ist der Geist unter allen Vorstellungen die klarste, er ist klarer und leichter erkennbar, als die Dinge außer mir, als die körperlichen Objecte, deren Vorstellungen durch die Sinne vermittelt werden. Darum sind die sinnlichen Vorstellungen unklar. Ein Gegenstand ist in dem Grade deutlich, als derselbe nur seine Natur darstellt, unvermischt mit jeder anderen. Wo eine solche Vermischung stattfindet, da ist die Vorstellung undeutlich. Sie findet nothwendig statt, diese Vermischung, in allen sinnlichen Vorstellungen, denn hier mischt sich in die Natur des Gegenstandes die Natur meiner Sinne, und es erscheint, was nur meine Beschaffenheit ist, als dem Gegenstande selbst gehörig. Darum sind alle sinnlichen Vorstellungen undeutlich. Sie sind unklar und undeutlich und eben darum unwahr; sie können nicht anders sein. Deutlich machen läßt sich der Gegenstand nur, indem man seine Natur rein darstellt, alles Fremdartige davon absondert, d. h. durch Kritik, also durch Urtheil und Denken.

Mithin folgt: wahr ist nur, was ich klar und deutlich einsehe. Klar und deutlich ist nur, was ich denke. Die Vorstellungen sind in dem Maße wahr, als sie klar und deutlich, und sie sind in dem Maße klar und deutlich, als sie gedacht sind. Mithin giebt es eine wahre Erkenntniß nur durch das Denken.

Jede Vorstellung, die ich habe, ist meine Vorstellung. Gewisser daher als irgend etwas anderes beweist jede Vorstellung, daß ich der Vorstellende, der Denkende bin. Ich sage: dieser Körper existirt, weil ich ihn betaste. Es könnte sein, daß er nicht existirt, daß ich den Körper zu betasten mir nur einbilde, daß ich träume. Aber eines folgt aus dem Satz mit unumstößlicher Gewißheit: daß ich bin, der ich den Körper betaste oder zu betasten mir einbilde.

Nichts in der Welt, so meinen die Leute, sei deutlicher als die Körper, die sie wahrnehmen. Und der Satz des Philosophen, daß die geistige Natur leichter erkennbar und klarer sei, als die körperliche, erscheint dem gewöhnlichen Bewußtsein so überraschend, daß er ihm ungereimt vorkömmt. Indessen überlege man wohl in einem gegebenen Falle, was an dem Körper, den man so deutlich wahrzunehmen meint, in der That das Deutliche ist. Etwa alle die Eigenschaften, die man an einem Stück Wachs eben jetzt wahrnimmt? Das Wachs schmilzt, und alle jene eben wahrgenommenen Eigenschaften haben sich verändert. Also gehörten sie nicht nothwendig zur Natur dieses Körpers, also auch nicht zu seiner deutlichen Vorstellung. Was zurückbleibt ist etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches. In seiner Ausdehnung ist es fähig zu einer endlosen Reihe von Größenzuständen, in seiner Biegsamkeit und Veränderlichkeit zu einer endlosen Reihe von Formen. Läßt sich diese endlose Mannigfaltigkeit sinnlich vorstellen und zusammenfassen? Sie läßt sich nur denken. Mithin ist auch die Vorstellung dieses Körpers, wie er in Wahrheit ist, nur deutlich, so weit sie gedacht wird. Und wie es sich in diesem Falle verhält, so in allen.*

* Med. II. (M. Uebersetzg. S. 86, 87. S. 90.) Princ. phil. I, § 8—12.

II.

Das Erkenntnißproblem.

1. Die klare Vorstellung eines Wesens außer uns.

Hier entsteht die Frage, welche den Angelpunkt der cartesianischen Untersuchung bildet. Wenn alle wahre Erkenntniß nur in der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen besteht und diese einleuchtende Beschaffenheit nur möglich ist durch das Denken: giebt es dann eine wahre Erkenntniß der Dinge und wie ist sie möglich? Wie komme ich aus der Selbstgewißheit zur Gewißheit der Dinge außer mir? Meine Gewißheit reicht nur so weit, als mein Selbst reicht. Wo das Selbst aufhört, da beginnt die Ungewißheit. Wenn wir uns die Innen- und Außenwelt als die Hemisphären des Universums verbildlichen, so befindet sich die eine im Erleuchtungskreise, die andere dagegen im Schatten. Aufgehellt kann dieses Dunkel nicht werden durch die blinde Annahme, es gebe Dinge außer uns, ein Glaube, wozu die Gewohnheit geneigt sein möchte. Wenn nicht das Licht in uns das Dunkel außer uns durchdringt, so bleiben wir nach dieser Seite beharrlich im Zustande der Ungewißheit und des Zweifels. Hier also ist der Punkt, in welchem das Erkenntnißproblem besteht. Wenn alle Erkenntniß nur vermöge des klaren und deutlichen Denkens stattfindet, wie ist die objective Erkenntniß möglich?

Um die Frage allgemein zu fassen: giebt es ein Wesen außer uns, dessen Existenz uns ebenso klar und deutlich einleuchtet, als das eigene Wesen, als das eigene denkende Sein? Das Licht, welches uns jenes Wesen erkennbar macht, kann nicht von Außen in uns hineinkommen, sondern nur in uns selbst sein. Also heißt die Frage: erleuchtet unser Denken an irgend einer Stelle klar und deutlich die Existenz eines von uns

verschiedenen und unabhängigen Wesens? Oder mit anderen Worten: giebt es eine Vorstellung in uns, die uns das Dasein eines anderen Wesens als wir klar und deutlich erkennbar macht?

2. Die unklaren Vorstellungen der Sinne.

Diese Frage zu beantworten, müssen wir etwas genauer in unsere Innenwelt hineinblicken und deren Vorstellungen untersuchen. Wir finden in uns eine Menge Vorstellungen oder Ideen: von den einen urtheilen wir, daß sie uns ursprünglich gegeben oder angeboren sind; von den anderen, daß wir sie willkürlich gebildet; von einer dritten zahlreichen Classe, daß wir sie von Außen empfangen haben, daß sie von Gegenständen außer uns herrühren, daß sie sich zu diesen verhalten, wie die Wirkungen zu den Ursachen, wie die Bilder zu den Originalen, daß sie also die ähnlichen Abbilder der Dinge sind, von diesen selbst in uns bewirkt. So pflegen wir von Kindheit an namentlich unsere sinnlichen Vorstellungen zu betrachten.

Aber eben hier haben wir schon den Irrthum entdeckt. Wir haben gesehen, wie oft wir von den Sinnen und stets in den Träumen getäuscht werden über die Realität der Gegenstände, die wir wahrzunehmen glauben. Wir können jetzt deutlich bestimmen, in welcher Gegend gleichsam des Geistes, auf welchem Gebiet der Innenwelt der Irrthum stattfindet. Die bloße Vorstellung als solche ist nie falsch, denn es ist immer wahr, daß ich sie habe. Es ist unzweifelhaft wahr, daß ich die Sonne als eine runde Scheibe vorstelle, die sich bewegt. Die Frage ist nur, ob sie in der That eine solche Scheibe ist, ob sie sich in der That bewegt. So lange ich nur sage, daß ich die Sonne so vorstelle, ist der Irrthum unmöglich; sobald ich dagegen sage, daß die Sonne so *ist*, setze ich mich dem Irrthum aus

und irre in dem gegebenen Fall wirklich. Worin unterscheidet sich die zweite Aussage von der ersten? Darin, daß ich in der zweiten Aussage über meine Vorstellung hinausgehe, sie auf etwas außer mir beziehe, von einem Gegenstande außer mir abhängig sein lasse als dessen Wirkung, als dessen Bild. Mit dieser Aussage bleibe ich nicht mehr bei der einfachen Thatsache meiner Vorstellung stehen, sondern urtheile über dieselbe. Und eben hier kann ich irren. Die bloßen Vorstellungen können nicht falsch sein; die Urtheile sind es, sie können wahr oder falsch sein: nur innerhalb der Urtheile also ist der Irrthum möglich.*

Jetzt können wir unsere Frage noch bestimmter fassen. Giebt es ein Wesen außer mir, dessen Existenz mir klar und deutlich einleuchtet, so müßte ich von einer Vorstellung urtheilen dürfen: diese meine Vorstellung ist die Wirkung und das Abbild eines Wesens außer mir; dieses Urtheil müßte wahr, unzweifelhaft, untrüglich sein. Giebt es ein solches Urtheil? In welchem Fall, unter welchen Bedingungen kann es stattfinden?

Wir sind geneigt, in Rücksicht der sinnlichen Vorstellungen solche Urtheile für wahr zu halten. Wir pflegen von den sinnlichen Vorstellungen zu urtheilen, daß sie von Dingen außer uns herrühren und diesen als ihren Ursachen ähnlich sein müssen. Und auf diese Urtheile begründen wir alle weitere Erkenntniß. Sind diese Urtheile selbst begründet? Wenn sie es nicht sind, so sind sie zweifelhaft, und wir dürfen sie vorläufig für falsch ansehen.

Worauf also gründen sich jene Urtheile in Betreff der sinnlichen Vorstellungen? Ein natürlicher Instinct, sagt man, treibe uns, die sinnlichen Vorstellungen auf Dinge außer uns zu beziehen, und was der Naturinstinct lehre, könne nicht falsch sein.

* Meditat. III.

Zugleich nöthige uns die Einsicht in die Natur der sinnlichen Vorstellungen zu einem solchen Urtheil, denn diese Vorstellungen kommen uns unwillkürlich, also ist es klar, daß sie nicht von unserem Willen, also nicht von uns selbst abhängen, mithin, da sie ohne Ursache nicht sein können, von Dingen herrühren müssen, die außer uns sind. Und wenn sie von solchen Dingen herrühren, wie können sie anders als diesen ähnlich sein?

Zugegeben, daß ein Naturinstinct uns treibe, so zu urtheilen, so werden dadurch diese so begründeten Urtheile gewiß nicht außer Zweifel gesetzt. Man müßte denn meinen, daß die Naturtriebe überhaupt unfehlbar sind. Und wenn sie es offenbar nicht sind, warum sollte gerade *dieser* Instinct es sein? Der Schluß aus der Natur der sinnlichen Vorstellungen ist noch weniger zutreffend. Es ist wahr, daß wir jene Vorstellungen nicht willkürlich erzeugen können. Folgt deßhalb, daß sie gar nicht von uns abhängen? Könnte nicht ein unwillkürliches Vermögen in uns sie erzeugen? Wenn sie auch nicht von unserer Willkür abhängen, so brauchen sie deßhalb noch nicht von unserem Wesen unabhängig zu sein. Endlich zugegeben, daß sie von Dingen außer uns herrühren, folgt daraus schon, daß sie diesen Dingen ähnlich sind, ähnlich sein müssen? Giebt es keine ihrer Ursache unähnliche Wirkung? Ist z. B. unsere sinnliche Vorstellung der Sonne dem Original selbst nicht sehr unähnlich?

In Rücksicht also der sinnlichen Vorstellungen sind die Urtheile unbegründet und deßhalb zweifelhaft, welche sie auf Dinge außer uns beziehen als deren Wirkungen, als deren Bilder. Wenn es also eine Vorstellung giebt, die mit vollem Recht, mit zweifelloser Gewißheit auf ein Wesen außer uns bezogen wird als dessen Wirkung, als dessen Abbild, so kann diese Vorstellung eine sinnliche *nicht* sein.

III.

Das Princip der Causalität.

1. Ursache und Wirkung.

Dagegen ist es ein sicheres Urtheil, daß niemals Etwas aus Nichts erzeugt werden kann, daß jedes Etwas, also auch jede Vorstellung, eine Ursache haben muß, die sie hervorbringt. Eine hervorbringende Ursache ist eine wirkende, darum eine reale d. h. ein wirklich existirendes Wesen. Der Satz der Causalität ist wahr, weil er klar und deutlich einleuchtet. Er ist so gewiß als die denkende Natur meines eigenen Wesens, ohne welche in mir keine Vorstellungen sein könnten. Die Vorstellungen sind Wirkungen, welche zu ihrem Dasein reale Ursachen fordern. Giebt es nun eine Vorstellung in mir, aus der klar und deutlich einleuchtet, daß nicht ich allein sie hervorgebracht haben kann, so muß diese Vorstellung ihre Ursache außer mir haben, und eben dadurch macht sie mir klar und deutlich erkennbar, daß ein Wesen außer mir existirt, daß ich nicht allein in der Welt bin.

Der Satz der Causalität sagt: aus Nichts kann niemals Etwas werden; es ist unmöglich, daß Nichts Ursache oder daß eine Ursache gleich Nichts ist. Wäre in der Ursache weniger enthalten, als in der Wirkung, so würde dieser Ueberschuß in der Wirkung aus Nichts herrühren. Also folgt aus dem Satz der Causalität unmittelbar, daß in allen Fällen die Ursache entweder eben so viel oder mehr Realität enthalten muß als die Wirkung. Die Ursache kann nie geringer sein als die Wirkung, sie ist dieser entweder gleich oder größer als sie. Im ersten Fall verhält sich die Ursache zur Wirkung wie die Form zum Abdruck, im zweiten etwa wie die schaffende Thätigkeit zum Geschöpf, wie der Künstler zum Kunstwerk, denn in dem Künstler ist mehr enthalten als in dem einzelnen Kunstwerk. Jene

Ursache nennt Descartes »causa formalis«, diese »causa eminens«. Giebt es also eine Vorstellung oder Idee in mir, die mehr Realität hat als ich, so ist es klar, daß ich von dieser Vorstellung weder causa formalis noch causa eminens, also überhaupt nicht die hervorbringende Ursache sein kann, daß die Ursache dieser Vorstellung außer mir existirt, daß mir also in dieser Vorstellung die Existenz eines Wesens außer mir mit voller Gewißheit einleuchtet.*

2. Die Vorstellungen als Wirkungen.

Unter diesem Gesichtspunkte müssen wir jetzt unsere Vorstellungen in's Auge fassen. Was wir vorstellen sind entweder Dinge oder Beschaffenheiten der Dinge; jene nennt Descartes Substanzen, diese Modi. Offenbar enthalten die Vorstellungen der ersten Art mehr Realität als die der zweiten, und wir haben daher nur jene zu untersuchen.

Was für Substanzen stellen wir vor? Zunächst unser eigenes Wesen, dann Wesen außer uns. Die letzteren sind entweder uns gleich, Menschen wie wir, oder von uns verschieden. Die letzteren sind entweder höhere oder niedere Wesen als wir. Die höheren sind Gott und Engel, die niederen Thiere und Körper. Wir unterscheiden die Wesen außer uns in diese Classen: Gott, Engel, Menschen, Thiere, Körper.

Engel sind Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen. Wenn wir die Vorstellungen Gott und Mensch haben, so können wir die der Engel selbst bilden und brauchen dazu kein Original außer uns. Menschen sind Wesen unseres Gleichen, deren

* Med. III. (M. Uebersetzg. S. 97 flgd.) Was die Erklärung der Ausdrücke causa formalis u. s. f. betrifft, vgl. meine Anmerkung S. 99 der Uebersetzung.

Körper nicht der unsrige ist. Wenn wir unser eigenes Wesen und Körper vorstellen, so brauchen wir nichts weiter, um die Vorstellung anderer Menschen zu erzeugen. Thiere sind Wesen dem unsrigen ähnlich, nur von geringerer Realität, denn sie sind geistlose Körper. Mithin können wir selbst die Ursache aller jener Vorstellungen sein, wenn wir außer der Vorstellung unseres eigenen Wesens noch die Idee Gottes und der Körper haben. Was wir in den Körpern sinnlich vorstellen, ist unklar und darum entweder nichtig oder von geringerer Realität als unsere denkende Natur; was wir in den Körpern deutlich vorstellen, ist gedacht, also in unserer denkenden Natur enthalten. In keinem Falle mithin liegt in der Idee des Körpers mehr Realität, als in unserem eigenen Wesen, und es ist kein Grund, warum wir die hervorbringende Ursache dieser Vorstellung nicht sein könnten. Ich bin ein denkendes Wesen. Jedes endliche Wesen ist weniger als ich. Die Ideen endlicher Wesen, die ich außer mir vorstelle, brauchen deßhalb zu ihren Ursachen keine Originale, die außer mir sind. *

3. Die Gottesidee und deren Ursache.

So bleibt nur eine Vorstellung übrig: die Idee Gottes. In der That, diese Vorstellung enthält mehr Realität, als mein eigenes Wesen, denn ich bin ein endliches Wesen, Gott ist unendlich; ich bin unvollkommen und mangelhaft, Gott ist vollkommen und mangellos. Wie also sollte ich vermögend sein, aus meinem endlichen, beschränkten, unvollkommenen Wesen diese Vorstellung zu erzeugen? Entweder sie ist in mir unmöglich oder bewirkt durch ein Wesen außer mir, das an Realität ihr gleichkommt, d. h. durch Gott selbst. Entweder es ist unmöglich,

* Ebendas. S. 100. (Med. III.)

daß ich eine solche Idee habe, oder es ist nothwendig, daß ihr Original existirt. Unmöglich ist der erste Fall nicht, denn ich habe die Idee Gottes, also ist der zweite Fall nothwendig. Die Idee Gottes macht mir die Existenz Gottes klar und deutlich erkennbar, aus der Vorstellung des unendlichen Wesens folgt unmittelbar mit voller Gewißheit die Wirklichkeit des unendlichen Wesens.

„Wenn in einer von meinen Ideen," sagt Descartes, „eine Realität vorgestellt ist, so groß, daß ich gewiß bin, in mir könne diese Realität weder formaliter noch eminenter enthalten sein, also könne auch ich nicht selbst Urheber dieser Idee sein, so folgt hieraus nothwendig: daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß noch ein anderes Wesen, welches jene Idee verursacht, existire. Wenn aber eine solche Idee in mir sich nicht findet, so giebt es keinen Grund, der mir die Existenz eines von mir verschiedenen Wesens beweisen könnte. Ich habe die Sache nach allen Seiten und mit aller Sorgfalt erwogen, und ich habe bis zu diesem Augenblick nichts Anderes finden können." *

In der Idee Gottes ist das Dunkel aufgehellt jenseits der einsamen Selbstgewißheit. Durch diese Idee soll das Erkenntnißproblem gelöst werden. Die Lösung beginnt mit der Einsicht in das Dasein Gottes. Wie aber ist durch die Idee Gottes die Erkenntniß der Dinge möglich?

* Med. III. (Uebersetzg. S. 100.)

Viertes Capitel.

Die Gottesidee und die Beweise vom Dasein Gottes.

Der ontologische und anthropologische Beweis. Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein. Die Lösung des Zweifels.

Gegen die Selbsttäuschung hatte Descartes die Selbstprüfung aufgeboten, jenen gründlichen Zweifel, der nur eine Gewißheit übrig ließ: daß wir zweifeln, daß wir denken, daß unser Denken existirt. Aus dieser Gewißheit folgt die Regel aller Gewißheit, daß es die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen ist, die in allen Fällen deren Wahrheit ausmacht. Also gilt der Satz der Causalität, denn er ist klar und deutlich. Also ist eine Vorstellung, die mehr Realität enthält, als wir selbst, nicht unsere Wirkung. Die Idee Gottes enthält mehr Realität, also sind wir nicht Ursache dieser Idee. Es muß mithin ein Wesen außer uns existiren, von dem diese Vorstellung in uns herrührt, ein Wesen, welches nicht geringer sein darf als unsere Vorstellung von ihm; also muß dieses Wesen Gott selbst sein, d. h. das Dasein Gottes ist nothwendig und erhellt bloß aus der Idee, die wir davon haben.

Da von diesem Punkte die Lösung des Erkenntnißproblems ausgeht, da sich auf diese Einsicht die cartesianische Metaphysik

gründet, so wird es nöthig sein, sie vor allem zu befestigen und gegen jeden Zweifel zu sichern. Unsere Gewißheit der Existenz Gottes gründet sich auf die Thatsache, daß wir existiren und die Vorstellung Gottes haben. Diese Thatsache steht fest. Ist die Folgerung richtig? Folgt aus der Idee Gottes in uns, die wir existiren, in der That, daß Gott existirt?

I.

Die Ursache der Gottesidee.

1. Der menschliche Geist als deren Ursache.

Es könnte ja sein, daß wir im Stande wären, aus eigenem Vermögen die Idee Gottes zu erzeugen. Und wenn dies der Fall nicht ist, so folgt noch immer nicht, daß jene Idee von Gott herrührt. Es könnte ja eine andere Ursache als Gott uns und die Idee Gottes in uns erzeugt haben. Das sind die Bedenken, die wir beseitigen müssen. Sie sind vollkommen widerlegt, sobald sich zeigen läßt, daß, die Existenz Gottes aufgehoben, die Unmöglichkeit einleuchtet, daß wir mit der Idee Gottes existiren. Dann ist jeder Zweifel vernichtet, der unsere Gewißheit vom Dasein Gottes bedroht.

Wir selbst sollen die Ursache sein, welche die Vorstellung Gottes hervorbringt. Als unvollkommene Wesen können wir natürlich diese Ursache nicht sein, sondern nur als vollkommene. In der That sind wir in unserer gegenwärtigen Beschaffenheit nicht vollkommen. Wir können es also nur dem Vermögen oder der Anlage nach sein, nicht actuell, sondern nur potentiell. Und aus diesem vollkommenen Wesen, das wir dem Vermögen nach sind, müßte dann die Idee Gottes in uns herrühren.

Wir sind nicht vollkommen, denn wenn wir es nur dem Vermögen nach sind, so ist dies bloß ein anderer Ausdruck für unsere Unvollkommenheit. Potentielle Vollkommenheit ist so viel als werdende oder wachsende Vollkommenheit. Was ist diese anders als vorhandene Unvollkommenheit? Das Werden ist endlos. Eine wachsende oder zunehmende Vollkommenheit wird nie wahrhaft vollkommen. Also sind wir weder vollkommen noch werden wir es je und bleiben bei aller potentiellen Vollkommenheit, mit der Idee Gottes verglichen, stets unvollkommener als diese. Und wenn wir auch alle mögliche Vollkommenheit uns einräumen wollen, so hilft sie zur Sache nichts, eben weil sie nur mögliche Vollkommenheit ist. Die bloße Möglichkeit ist nichtig. Potentielle Vollkommenheit ist Anlage, Fähigkeit, nicht Wirksamkeit, nicht erzeugende Ursache, also auch nicht die Ursache der Idee Gottes.

2. Gott als Ursache des menschlichen Daseins.

Wir können demnach die Ursache dieser Idee nicht sein. Sie muß erzeugt sein durch ein anderes Wesen als wir. Wenn dieses andere Wesen Gott oder das vollkommenste Wesen nicht ist, so muß es ein weniger vollkommenes sein. Ist mir unter dieser Voraussetzung mein Dasein begreiflich? Die Existenz Gottes bei Seite gesetzt, ist dann meine Existenz mit der Idee Gottes noch möglich?

Ohne alle Ursache ist mein Dasein nicht möglich. Entweder also bin ich dann selbst die Ursache meiner Existenz oder meine Eltern oder andere Wesen, es sei nun eines oder mehrere.

Wäre ich selbst der Schöpfer meines Daseins, so würde ich offenbar die Macht gehabt haben, mir alle die Vollkommenheiten zu geben, die ich vorzustellen die Fähigkeit habe. Ich

würde Gott geworden sein. Ich habe diese Vollkommenheiten nicht. Also waren sie nicht in meiner Macht und ich nicht mein eigener Schöpfer. Wer schaffen kann, der kann auch erhalten. Erhalten ist fortgesetztes Schaffen. Also nur wer schaffen kann, hat die Macht zu erhalten. Ich habe nicht die Macht, mich zu erhalten, also habe ich auch nicht die Macht gehabt, mich zu schaffen. Die Dauer meines Daseins liegt nicht in meiner Hand, also war auch bei mir nicht die Schöpfung meines Daseins. Eben so wenig ist sie bei meinen Eltern, sie können mein Dasein nicht erhalten, also konnten sie es nicht schaffen. Ich bin ein denkendes Wesen; hätte ich die Macht, mich zu schaffen und darum zu erhalten, so müßte ich mir dieser Macht bewußt sein. Ich bin mir des Gegentheils bewußt, mithin kann ich nicht selbst die Ursache meiner Existenz sein.

Es könnte sein, daß die göttlichen Vollkommenheiten, die ich vorstelle, nicht von einer, sondern von mehreren Ursachen herrühren, dann würden diese Vollkommenheiten keine Einheit bilden, dann würde ihnen die wahre Vollkommenheit fehlen, und sie wären nicht mehr, was sie sind. Also kann die Idee dieser Vollkommenheiten nur eine Ursache haben. Diese Ursache ist entweder die Wirkung einer höheren Ursache oder sie ist aus sich selbst. Im zweiten Fall ist sie vollkommen d. h. Gott selbst. Im ersten Fall ist die höhere Ursache selbst bewirkt durch eine noch höhere, und wir stehen vor dem endlosen Regreß. Aber die endlose Reihe der Ursachen ist nicht möglich, denn es käme sonst nie zu einer hervorbringenden Ursache, also auch nie zu einer dauernden Wirkung. Wo kein Schaffen ist, da ist auch kein Erhalten, da ist auch keine Dauer. Also es muß eine höchste Ursache geben, die aus sich ist, sonst ist keine Wirkung, kein Dasein begreiflich und die Thatsache meiner Existenz und der Idee Gottes in mir ist unmöglich.

3. Die Gottesidee als angeborene Idee, als klarste Vorstellung.

So ist die Existenz Gottes zweifellos. Wäre Gott nicht, so wäre mein eigenes Dasein unmöglich. Gott allein kann die Ursache sein meiner Idee Gottes. „Bloß daraus, daß ich existire und daß ich die Idee eines vollkommensten Wesens d. h. Gottes habe, folgt ganz einleuchtend, daß Gott auch existirt.“ Aber wie habe ich diese Idee von Gott empfangen, mittelbar oder unmittelbar? Ich habe sie nicht erdichtet, sie ist mir nicht durch die Sinne, nicht von Außen gekommen, also habe ich sie unmittelbar von ihm selbst, also ist sie mir ursprünglich gegeben: eine angeborene Idee, die mir Gott eingeprägt hat, „wie das Zeichen des Künstlers seinem Werke.“ „Dieses Zeichen braucht nichts von dem Werke Verschiedenes zu sein, sondern daraus allein, daß Gott mich geschaffen hat, ist es mir sehr glaublich, daß ich nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit gemacht bin. In dieser Ebenbildlichkeit besteht die Idee Gottes. Diese Ebenbildlichkeit bin ich. Also wird sie von mir durch ganz dasselbe Vermögen begriffen, wodurch ich mich selbst begreife. Wie ich den Blick des Geistes in mein Inneres kehre, so sehe ich nicht bloß, daß ich ein unvollständiges, von Anderen abhängiges Wesen bin, ein Wesen, das nach größerer Realität und zwar in's Endlose nach Größerem oder Besserem trachtet, sondern ich sehe zugleich, daß jenes Wesen, von dem ich abhänge, alle größere Macht insgesammt nicht bloß dem Vermögen nach in Weise des endlosen Strebens, sondern in Wirklichkeit auf unendliche Weise in sich enthält, also Gott ist. Die ganze zwingende Gewalt des Beweisgrundes liegt darin, daß ich anerkennen muß, ich selbst, so wie ich bin mit der Idee Gottes in mir, könnte unmöglich existiren, wenn nicht in Wahrheit Gott existirte, ich meine eben der Gott, dessen Idee in mir ist, der

alle die Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern nur gleichsam mit den Gedanken wie von fern berühren kann, der gar keinem Mangel unterliegt."

Durchdringe ich auch nicht alle Vollkommenheiten Gottes (ich müßte ihm gleich sein, wenn ich es vermöchte), so begreife ich doch seine Existenz klar und deutlich. Ich erkenne das Dasein Gottes so klar wie mein eigenes. Das ist zu wenig gesagt. Ohne das Dasein Gottes ist mein Dasein nicht möglich. Darum ist die Idee Gottes ursprünglicher als die meines eigenen Wesens; wäre mir jene Idee nicht klar, so könnte es diese nicht sein; erst durch die Idee Gottes wird mir mein eigenes Wesen ganz erleuchtet: darum ist, wie Descartes sagt, diese Idee unter allen, die ich habe, die wahrste, klarste, deutlichste.*

II.

Die Beweise vom Dasein Gottes.

1. Die metaphysische und anthropologische Beweisart.

Von hier aus übersehen wir leicht die Beweisgründe, welche uns das Dasein Gottes gewiß machen. Es sind dieser Beweisgründe mehr als einer, und sie sind von Descartes selbst genau und scharf unterschieden. Es ist darum nicht richtig, wenn man gewöhnlich nur einen cartesianischen Beweis für das Dasein Gottes anführt.

Die Idee Gottes ist unter allen die klarste und deutlichste. Alles klar und deutlich Erkannte ist wahr. Nun erkenne ich in der bloßen Vorstellung Gottes klar und deutlich dessen Dasein.

* Med. III. (M. Uebersetzg. S. 102—108.)

Also existirt Gott. Das ist der Schluß vom Begriff auf die Existenz, das sogenannte ontologische Argument, welches die scholastische Theologie in Anselmus aufgestellt und vorgebildet hat.

Die Idee Gottes existirt in uns; sie ist eine Thatsache innerer Erfahrung, ein psychologisches Factum. Diese Thatsache kann nur von Gott selbst bewirkt sein. Also existirt Gott. Das ist der Schluß von der Wirkung auf die Ursache, der Erfahrungsbeweis, der Beweis a posteriori, wie ihn Descartes selbst genannt hat. *

Wir selbst existiren mit der Idee Gottes. Wir können uns nicht erhalten, also haben wir uns auch nicht geschaffen, sind also nicht selbst die Ursache unseres Daseins. Mithin ist diese Ursache ein anderes Wesen als wir. Dieses andere Wesen muß alle die Vollkommenheiten hervorbringen, die wir vorstellen, also muß es diese Vollkommenheiten haben d. h. es muß Gott sein. Also existirt Gott. Das ist der Schluß von unserer Unvollkommenheit auf das Dasein eines vollkommenen Wesens. Der Beweis läßt sich auch so aussprechen: unsere Existenz ist gewiß, sie ist unmöglich, wenn Gott nicht existirt, also existirt Gott. Das ist der Schluß aus der Unmöglichkeit des Gegentheils, der apagogische Beweis vom Dasein Gottes. Die beiden letzten Beweise stimmen in einem Punkte überein, sie sind beide empirisch, denn sie gehen aus von einer gegebenen Thatsache, nämlich davon, daß wir existiren und in uns die Idee Gottes. Sie schließen von dieser gegebenen Wirkung auf die entsprechende Ursache. Der erste Beweis ist positiv: die Ursache dieser Wirkung kann nur Gott sein. Der zweite Beweis ist negativ: die Ursache dieser Wirkung kann kein anderes Wesen sein als Gott.

* Resp. ad secund. Object. Propos. II. (Amstelod., 1678, pag. 89.) M. Uebersetzg. S. 159.

Wir wollen diese beiden Beweise, weil sie aus der Natur des menschlichen Daseins geschöpft sind, die anthropologischen nennen. Man kann die ontologische Beweistheorie Descartes' oder das metaphysische Argument nicht richtig würdigen, wenn man die anthropologischen nicht kennt. Denn die Idee Gottes, auf welche allein sich der ontologische Beweis gründet, ist unsere Vorstellung, von unserem Dasein unabtrennbar, unsere ursprünglichste Idee. Eben so wenig läßt sich der ontologische Beweis von den anthropologischen trennen. Erst durch diese empfängt er sein wahres Licht, erst in diesem Lichte unterscheidet er sich von dem scholastischen Beweise.

Es ist in dieser Rücksicht bemerkenswerth, wie Descartes selbst seine Beweisgründe entwickelt. Wo er uns seinen eigenen, die Wahrheit suchenden Gedankengang vorführt, also in seiner Darstellungsweise analytisch verfährt, da läßt er aus den anthropologischen Argumenten das ontologische hervorgehen: so in der Schrift von der Methode und in den Meditationen, dort in aller Kürze, hier in aller Ausführlichkeit. Wo er die von ihm gefundenen Wahrheiten in synthetischer Ordnung vorträgt, läßt er das ontologische Argument vorangehen und die anthropologischen folgen: so in dem geometrischen Abriß, den er von den Meditationen in seiner Erwiederung auf die zweiten Einwürfe giebt, und in den Principien. In seinem Hauptwerk stützt er die ganze Beweistheorie zunächst nur auf die anthropologischen Argumente und kehrt in einem späteren Abschnitt noch einmal zum Gottesbegriff zurück, um den ontologischen Beweis zu entwickeln.*

* Disc. de la méth. IV. Med. III. (M. Uebersetzg. S. 32—34, 105 flgd.) Resp. ad sec. obj. Prop. I—III. Princ. phil. I, § 14—22. Med. V. (M. Uebersetzg. S. 123 flgd.)

2. Der cartesianisch-scholastische Beweis. Dessen Mängel.

Der ontologische Beweis erklärt: aus der bloßen Idee Gottes erhellt dessen Existenz. Sie folgt daraus, wie man in der Mathematik das Folgen versteht, als eine in der Natur der Sache enthaltene Wahrheit, die also unmittelbar mit der Sache selbst gegeben ist. Darum sagt Descartes, daß der ontologische Beweis geometrische Evidenz oder mathematische Gewißheit habe. Aus dem Begriff des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zwei Rechten gleich sind, aus der Natur des Kreises folgt die Gleichheit der Radien; so folgt aus dem Begriff Gottes die Existenz. So wenig ich den Berg ohne Thal denken kann, so wenig kann ich Gott ohne Existenz denken; so nothwendig Berg und Thal verbunden sind, so nothwendig ist von dem Begriff Gottes die Existenz unabtrennbar. Gott ist das vollkommenste Wesen oder er ist überhaupt nicht; das vollkommenste Wesen ohne Existenz wäre nicht mehr vollkommen, sondern offenbar mangelhaft, denn es würde ihm etwas fehlen: die Realität selbst. So ist in dem Begriff Gottes die Existenz enthalten und erhellt mithin aus der bloßen Vorstellung, wenn sie klar und deutlich gefaßt ist.*

So weit ist der Nerv des Beweises derselbe als in dem scholastischen Argument des Anselmus und Thomas, und dieselben Bedenken werden dagegen laut. Was von keiner anderen Vorstellung gilt, soll von der Vorstellung Gottes gelten: daß die Existenz ihr unmittelbar anhängt. Bei jeder anderen Vorstellung ist die Existenz nur möglich, sie ist mit der Vorstellung nicht gegeben; bei der Vorstellung Gottes allein ist sie nothwendig. Er existirt, weil ich ihn denke. Wenn ich ihn aber nicht denke? Ist nicht mein Denken in meiner Macht? Sind nicht die

* Meditat. V.

Gedanken willkürlich? Dann würde es also von mir abhängen, ob es einen Beweisgrund für das Dasein Gottes geben soll oder nicht.

Offenbar also ist die erste Bedingung zum ontologischen Beweis, daß die Idee Gottes in mir kein willkürlicher, sondern ein *nothwendiger Gedanke* ist, der mit meinem Wesen zusammenhängt, ohne den ich selbst nicht existiren kann, der untrennbar verbunden ist mit der Wurzel meines Daseins. Also will der ontologische Beweis, wie sich deutlich zeigt, *anthropologisch* gerechtfertigt werden. Wenn sich die Nothwendigkeit der Gottesidee nicht aus dem menschlichen Wesen begründen läßt, so ist der ontologische Beweis schon in seinem Ausgangspunkte nichtig.

Der Gedanke Gottes in uns sei nothwendig. Folgt daraus schon die Existenz? Wenn ich Gott vorstellen muß, so kann ich ihn freilich nicht vorstellen als nicht existirend, ich muß ihn als existirend vorstellen. Aber ist denn die gedachte Existenz schon die wirkliche? Ist die Existenz, die ich vorstelle, schon die Existenz außerhalb meiner Vorstellung und unabhängig von dieser? Es ist nicht einzusehen, wie meine Vorstellung jemals die Existenz jenseits meiner Vorstellung soll erreichen, wie sie jemals über sich selbst soll hinauskommen und etwas vorstellen können, das sie nicht vorzustellen vermag. Es ist unmöglich, daß mein Denken jemals über die Sphäre des Gedachten hinausreicht und gleichsam sich selbst übersteigt. So lange also die Idee Gottes in mir nur *meine* Vorstellung ist, gesetzt durch mein Denken, es sei auch, daß sie nothwendig von demselben erzeugt sei, so lange ist die Existenz Gottes immer nur mein Gedanke, diese gedachte Existenz ist immer nur eine mögliche, und die wirkliche, von mir und meiner Vorstellung unabhängige Existenz ist auf diesem Wege schlechterdings nicht erweisbar.

3. Der ontologische Beweis im Unterschiede vom scholastischen.

Soll die Vorstellung Gottes in mir das Dasein Gottes in Wahrheit beweisen, so muß sie mehr sein, als bloß meine Vorstellung, sie muß die Existenz Gottes nicht bloß vorstellen, sondern selbst diese Existenz sein. In dieser meiner Gottesidee wird Gott nicht bloß vorgestellt, sondern diese Idee ist eine Form selbst des göttlichen Daseins, ist eine wirkliche Offenbarung seines Wesens, eine Art seiner Wirksamkeit, eine göttliche Wesensäußerung, mit einem Wort sie ist selbst eine unmittelbare Wirkung Gottes.

Wenn sich die Idee Gottes unmittelbar als eine Wirkung Gottes in mir ankündigt, dann allerdings ist sie der directe Beweis göttlicher Ursächlichkeit, also göttlichen Daseins. Aber wie darf ich eine Idee in mir, die ich als meine Vorstellung vorfinde, als eine Wirkung Gottes betrachten? Doch wohl nur, wenn ich diese Idee unmöglich als meine Wirkung betrachten darf und überhaupt nicht als die eines unvollkommenen Wesens, also nur durch die Selbsterkenntniß meiner Unvollkommenheit, meines Mangels, meiner Ohnmacht, also nur durch jene durchdringende Selbstprüfung, die mir mein eigenes Wesen klar und deutlich erhellt zugleich in der Realität und in der Unvollkommenheit seines Daseins! Diese anthropologische Einsicht muß dem ontologischen Beweise zu Hülfe kommen, wenn er sein Ziel erreichen soll. Und erst von hier aus erkennen wir die Tiefe der cartesianischen Beweistheorie vom Dasein Gottes und deren Unterschied von der scholastischen.

4. Die anthropologische Grundlage des Beweises.

Zwei Bedingungen also sind nöthig, beide anthropologischer Natur, um den ontologischen Beweis zu rechtfertigen und zu

begründen. Er bedarf dieser Stütze in seinem Ausgangspunkt und in seinem Zielpunkt. Er fordert zu seinem Ausgangspunkt die Nothwendigkeit der Gottesidee in uns; er fordert, um sein Ziel zu erreichen, daß diese Gottesidee in uns göttliches Dasein ist, gesetzt durch die göttliche Wirksamkeit, eine Bethätigung oder eine Wirkung des göttlichen Wesens in dem unsrigen. Die erste Forderung erklärt: die Gottesidee in uns ist eine nothwendige, von unserem Wesen unabtrennbare Vorstellung; die zweite erklärt: diese nothwendige Vorstellung ist nicht unser Erzeugniß, sondern Gottes Wirkung und Dasein in uns. Beides faßt der Ausdruck Descartes' in der Formel zusammen: Die Vorstellung Gottes ist eine (durch Gott selbst) uns eingeborene Idee (idea innata).*

Eben so gewiß als ich bin, ist ein Wesen außer mir; eben so gewiß als ich weiß, daß ich bin, ebenso gewiß weiß ich jetzt, daß ich nicht allein bin; mit derselben Gewißheit, womit ich sage: cogito ergo sum, sehe ich jetzt, daß es eine objective Existenz giebt, daß außer mir Raum ist für ein anderes selbständiges Wesen. In dem cogito ergo sum war der Geist gleichsam monologisch in sich selbst versunken, er hatte sich als das einsame Ich von allem Weltleben ausgeschlossen, er hatte aus allen Vorgängen seiner Innenwelt keine andere Gewißheit als die Selbstgewißheit des „ich bin" geschöpft. Da entdeckt er, indem er diese Innenwelt durchforscht und die stillen Bewohner derselben, die Ideen, an sich vorübergehen läßt, eine Idee, welche alle übrigen übertrifft, die auf den ersten Anblick eine ganz andere Abkunft verräth, die viel zu vornehm aussieht, um von dem gewöhnlichen Geschlecht der endlichen Substanzen abzustammen, die also nicht ebenbürtig ist mit den übrigen Ideen, welche das denkende Ich bevölkern. Diese Idee sagt deßhalb

* Meditat. III.

nicht wie die anderen zu dem denkenden Menschengeiste: du bist; ich bin nur ein Spiegel deines Wesens, nur eine Wirkung deines Vermögens, sondern sie sagt ihm mit klarer und deutlicher Stimme: ich bin, ich spiegle in dir ein anderes Wesen als du bist, ein weit besseres, und deßhalb bin ich nicht aus dir, sondern aus meinem Urbilde entsprungen. Darin unterscheidet sich die Idee Gottes von allen übrigen Vorstellungen. Wenn ich mir sonst einen Gegenstand vorstelle, so kann ich mir denken, daß er wirklich existirt. Wenn ich das unendliche Wesen vorstelle, so muß ich denken, daß es existirt. Aus allen übrigen Begriffen folgt nur die Möglichkeit ihrer Existenz, aus dem Begriffe Gottes allein folgt die Nothwendigkeit derselben. Bei allen übrigen Ideen unterscheide ich sehr wohl den Begriff von der Existenz, das Wesen von dem Dasein, die Vorstellung in mir von der Realität außer mir. Ich kann mir einen solchen Gegenstand denken, also ist es möglich, daß er existirt; ich weiß es nicht, es ist zweifelhaft; ich kann mir eine Chimäre vorstellen, aber aus dieser Vorstellung folgt keineswegs die Realität der Sache. Nur in der Idee des unendlichen Wesens fällt der Begriff mit der Existenz unmittelbar zusammen, das Wesen mit dem Dasein, die essentia mit der existentia; unmittelbar also wird in dem einen zugleich das andere erkannt.

5. Der ontologische Beweis als unmittelbare Gewißheit.

Jetzt erscheint in dem ontologischen Beweise Descartes' auch die Schlußfolgerung wesentlich verschieden von der des scholastischen Beweises. Nicht aus der Idee Gottes wird das Dasein Gottes erschlossen, sondern aus der angeborenen Idee. Was bedeutet diese angeborene Idee anders, als daß sich die göttliche Wirksamkeit in uns bethätigt, daß Gott in uns

wirkt, daß er unserem Wesen ursprünglich inwohnt, also das Dasein Gottes in uns? Aus der angeborenen Idee Gottes die Existenz Gottes erschließen heißt demnach so viel als aus dem Dasein Gottes in uns das Dasein Gottes erkennen. Das ist offenbar kein vermittelter Schluß, sondern ein unmittelbarer. Ich gehe nicht von dem Begriff Gottes fort zu dem Dasein Gottes als zu etwas Neuem, sondern in diesem Begriff entdecke ich das Dasein, dieser Begriff ist schon der sonnenklare Beweis vom Dasein Gottes, denn er ist dieses Dasein selbst. Offenbar also ist meine Erkenntniß des göttlichen Daseins nicht durch Mittelglieder bedingt, sondern einfach und unmittelbar, nicht discursiv, sondern intuitiv, also überhaupt kein Schluß, sondern eine unmittelbare Gewißheit. Die angeborene Idee sagt: die Vorstellung Gottes ist mit meinem Wesen ursprünglich und unabtrennbar verbunden, sie ist mit demselben eines. Also ist die Gewißheit meines Wesens und die Erkenntniß des göttlichen Daseins gleich einleuchtend, gleich gewiß, eine so unmittelbar als die andere. So wenig der Satz: »cogito ergo sum« ein Schluß ist im Sinne des Syllogismus, so wenig ist es der Satz: »Deus cogitatur, ergo Deus est«. Vielmehr besteht die Gleichung: cogito = sum, Deus cogitatur = Deus est. Und die beiden Sätze cogito und Deus cogitatur gehören untrennbar zusammen.

III.

Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein.

1. Selbstgewißheit und Gottesidee.

Auf diesem Punkte beruht das ganze Verständniß und die Würdigung des ontologischen Beweises bei Descartes. Das eigentliche Motiv dieses Beweises ist anthropologisch.

Anthropologisch nenne ich hier unsere Selbsterkenntniß, die wahre Vorstellung unseres eigenen Wesens. Unsere Selbsterkenntniß ist ohne Gottesidee, unsere Selbstgewißheit ohne die Gewißheit des göttlichen Daseins, unser Selbstbewußtsein ohne Gottesbewußtsein nicht möglich. In der That bilden beide nur zwei Seiten derselben Anschauung, die so genau zusammengehören, wie rechts und links, oben und unten. Diesen Zusammenhang durch den Einblick in die Tiefe der menschlichen Natur entdeckt zu haben, ist die Bedeutung der cartesianischen Theologie. Darin liegt ihr wahrer und keineswegs verborgener Sinn.

Ich will den Zusammenhang beider, wie ihn Descartes gedacht und empfunden hat, jeder Einsicht klar machen. Der Wahrheitssinn fordert die Selbstprüfung; diese beginnt mit der Einsicht in die Selbsttäuschung, die in so vielen Fällen wirklich stattfindet, in allen übrigen möglich ist, also den Gesammtzustand bildet, in dem wir uns innerlich vorfinden. Diese Einsicht motivirt den durchgängigen Zweifel, der nichts anderes ist, als daß wir uns den Zustand unserer durchgängigen Ungewißheit klar machen. Wir machen uns unsere Ungewißheit klar, d. h. wir begehren die Gewißheit, die wir nicht haben; wir erkennen, daß sie uns überall fehlt. Ist diese Ungewißheit nicht also Mangel, Unvollkommenheit, durchgängige Unvollkommenheit? In demselben Augenblick also, wo wir durch den Zweifel an Allem unseres denkenden Wesens gewiß werden, werden wir auch unserer ganzen Unvollkommenheit inne. Eines ist so gewiß, als das Andere. Daß wir zweifeln ist in einem Act der Ausdruck zugleich unserer denkenden und unserer unvollkommenen, mangelhaften Natur. Wer seine Unvollkommenheit deutlich erkennt, strebt davon frei zu werden, strebt also nach Vollkommenheit; und wie kann er nach dem Vollkommenen streben, ohne es vorzustellen? Die Vorstellung des Vollkommenen ist mit der Erkenntniß des Unvollkommenen nothwendig verbunden, beides

ist dieselbe Einsicht. So nothwendig ist mit der Gewißheit unseres eigenen Wesens die Gottesidee verbunden; beide sind die Gegenpole derselben Vorstellung. Dieselbe Vorstellung, die mir mein unvollkommenes Wesen darthut, zeigt mir zugleich das vollkommene.

2. Die Idee des Vollkommenen aus der Idee des Unvollkommenen.

Hier ist ein Irrthum zu verhüten. Es könnte scheinen, als ob die Gottesidee abhängig wäre von meiner Selbsterkenntniß, von der Einsicht in meine Unvollkommenheit, als ob sie, durch diese bedingt, nur eine Idee wäre, die ich selbst erzeuge als Ziel meines Strebens. Dann würde die Vorstellung des vollkommenen Wesens nichts anderes sein, als die des unvollkommenen, wenn man die erste Silbe wegläßt, die Schranken seiner Vermögen aufhebt, diese letzteren bis zum höchsten Grade steigert. Wenn ich das Unvollkommene in mir verneine, so entsteht zwar kein vollkommenes Wesen, wohl aber die Vorstellung desselben; sie entsteht, wie man sich ausdrückt, »via eminentiae«, durch eine Verneinung der Unvollkommenheiten unseres Wesens. Wo aber bleibt dann die Ursprünglichkeit der Gottesidee, wo bleibt die Gewißheit des göttlichen Daseins? Der Weg von der bloß subjectiven Vorstellung zur Realität geht durch den ontologischen Beweis der Scholastiker, der nicht zum Ziel führt, und von dem Descartes den seinigen geflissentlich unterscheidet. Aber es scheint, als ob der anthropologische Beweisgrund den ontologischen nicht stützt, sondern erschüttert.

3. Die Idee des Unvollkommenen aus der Idee des Vollkommenen.

Indessen so scheint es nur auf den ersten flüchtigen Blick, dem die Ableitung der Idee des Vollkommenen aus der des

Unvollkommenen leicht einleuchtet. Und allerdings ist diese Art ihrer Entstehung leicht zu begreifen, wenn nämlich die Einsicht des Unvollkommenen zu Grunde liegt. Aber wie komme ich denn zu dieser Einsicht? Offenbar ist es zweierlei: unvollkommen sein und begreifen, daß man es ist. In dieser Einsicht ist meine Unvollkommenheit nicht Zustand, sondern Gegenstand; diese Einsicht zum wenigsten ist nicht unvollkommen, sie ist eben so vollkommen als sie wahr ist. Daß ich in der Selbsttäuschung befangen bin, ist ein unzweifelhafter Beweis meiner Unvollkommenheit; daß ich diese Befangenheit durchbreche, daß ich meine Selbsttäuschung einsehe, ist ein unzweifelhafter Beweis einer in mir vorhandenen Vollkommenheit. Ohne diese Vollkommenheit ist selbst die Idee des Unvollkommenen nicht möglich.

Wenn wir ein Kunstwerk vor uns haben, wer erkennt die Mängel desselben am besten? Offenbar der Kunstkenner, dem am deutlichsten die Natur des Kunstwerkes in ihrer ganzen Vollkommenheit einleuchtet. Er sieht am schärfsten, wo in dem gegebenen Falle diese Vollkommenheit fehlt. Wer sich auf die Kunst nicht versteht, sie nicht in ihren eigenthümlichen Vollkommenheiten genau durchschaut, der kann den Künstler und sein Werk nicht oder nur flach und nichtssagend beurtheilen. Für den Idioten giebt es keine Mängel. Entweder er findet alles gut oder tadelt in's Blaue. Unvollkommenheiten giebt es nur für den Kenner. Nur im Lichte des Vollkommenen sehen wir das Unvollkommene. Die Idee des Unvollkommenen setzt die des Vollkommenen voraus. Nun ist es leicht, diese aus jener hervorgehen zu lassen, weil sie ihr zu Grunde liegt. Wenn uns nicht die Idee des vollkommenen Wesens inwohnte, so hätten wir nicht die Idee des unvollkommenen, nicht die Einsicht in unsere Unvollkommenheit, in unsere Selbsttäuschung, so wäre es nicht möglich, daß wir die letztere durchschauen, so würden wir nicht an uns selbst und allen unseren Vorstellungen irre

werden, und jener durchgängige Zweifel selbst, mit dem die Erkenntniß beginnt, wäre unmöglich.

4. Die Gottesidee als Grund der Erkenntniß.

Ist nun der Zweifel die Bedingung zur Selbsterkenntniß, so ist die Idee des Vollkommenen, welche dem Zweifel zu Grunde liegt, offenbar ursprünglicher als die Selbsterkenntniß, so wurzelt unser Selbstbewußtsein im Gottesbewußtsein. Diese ursprüngliche Gottesidee in uns, ohne welche wir unserer Unvollkommenheit, also unseres Selbstes nicht inne werden könnten, welche darum auch nicht durch unser Selbst bedingt sein kann, was ist sie anderes als das Dasein Gottes in uns, als Gottes Existenz selbst? *

Jetzt ist mir das Dasein Gottes in seiner ganzen Vollkommenheit einleuchtend und gewiß. Es wäre nicht vollkommen, wenn es von etwas abhängig wäre. Es ist von Nichts abhängig. Es würde abhängig sein, wenn nicht Alles von ihm abhinge. Also ist Alles, mithin auch meine Vorstellungen, in ihrem letzten Grunde durch Gott bedingt. Wären diese Vorstellungen bloße Trugbilder, die mich gefangen halten, so müßte Gott meine Täuschung gewollt haben. Er kann sie nicht gewollt haben, denn dieser Wille zu meiner Unvollkommenheit wäre selbst unvollkommen. Also sind meine Vorstellungen nicht bloße Trugbilder. Sie sind wahr, sofern ich sie im Lichte meiner Vernunft, diesem göttlichen Lichte in mir, betrachte, d. h. sofern ich sie klar und deutlich erkenne. **

So ist das letzte und schwerste Bedenken gehoben, das meiner Erkenntniß im Wege stand. Ich bin des göttlichen

* Med. III. (M. Uebersetzg. S. 103.) Med. IV. (S. 111.)
** Ebendas. S. 108, 109. Princ. phil. I, § 29.

Daseins, seiner Vollkommenheit, darum seiner Wahrhaftigkeit gewiß; ich weiß, daß mich kein Dämon in eine Scheinwelt gebannt und mit undurchdringlicher Blindheit geschlagen hat. Wäre ich vom Wahne gefangen genommen, wie von einem labyrinthischen Kerker, aus dem kein Ausweg stattfindet, so könnte ich nicht einmal zweifeln, denn schon der Zweifel beweist, daß ich die Täuschung erkenne, daß mir etwas von dem untrüglichen Licht inwohnt!

Jetzt ist der Zweifel gelöst. Die Erkenntniß der Dinge ist möglich. Meine Vorstellungen sind keine Trugbilder. Also die Dinge sind so, wie ich sie vorstelle, wenn ich sie nämlich klar und deutlich vorstelle.

Fünftes Capitel.

Der Ursprung des Irrthums.

Verstand und Wille. Die Willensfreiheit als Indifferenz. Die Indifferenz als unterste Stufe der Freiheit. Der Irrthum als Schuld. Der Wille als Quelle der Selbsttäuschung, des Zweifels, der Wahrheit.

Die Möglichkeit der Erkenntniß steht fest. Aber mit dieser Gewißheit zugleich erhebt sich ein neuer Zweifel, der ganz die entgegengesetzte Richtung nimmt als der erste. Denn es scheint, daß wir die Möglichkeit der Erkenntniß in einem Umfange gewonnen haben, der den Irrthum ausschließt. Zuerst war uns nichts einleuchtender, als unser Irrthum; jetzt ist uns nichts räthselhafter. Wenn Gott uns nicht täuscht, wenn wir in keiner Scheinwelt befangen und alle unsere Vorstellungen wahr sind, wie ist es möglich, daß sie uns dennoch täuschen? Offenbar finden solche Täuschungen statt; unmöglich kann der Grund derselben in Gott, eben so wenig in unseren Vorstellungen, also nur in uns selbst liegen. Es ist unmöglich, daß wir getäuscht werden; wir können nur uns selbst täuschen. Nur als Selbsttäuschung ist der Irrthum noch denkbar. Aber wie ist die Selbsttäuschung möglich?*

* Med. IV. (M. Uebersetzg. S. 111.)

I.

Der Irrthum als Selbsttäuschung.

1. Das Urtheil als Form des Irrthums.

Machen wir uns ganz klar, wie überhaupt die Täuschung zu Stande kömmt. So lange ich mich nur vorstellend verhalte, kann ich mich nicht täuschen; alle meine Vorstellungen sind wahr, sofern ich sie habe. Es ist in jedem Fall wahr, daß ich die Sache, gleichviel welche, auf diese bestimmte Weise vorstelle; ob die Sache so *ist*, wie ich sie vorstelle, das ist die Frage, das ist ungewiß und kann also wahr oder falsch sein. Die Vorstellung aber, die von der *Sache* gilt, ist schon ein objectives Prädicat, nicht mehr bloß meine Idee, sondern mein *Urtheil*. Und wie die Vorstellungen nur als Prädicate der Dinge wahr oder falsch sind, so kann der Irrthum überhaupt nur im Urtheil stattfinden. Dies ist schon früher erklärt worden. Hier müssen wir auf diesem Wege fortschreiten, um den Ursprung des Irrthums zu finden.

2. Verstand und Wille als Ursache des Irrthums.

Im Urtheil nämlich kommt der Irrthum zwar zum Vorschein, aber er entspringt nicht im Urtheil. Ein Urtheil ist falsch d. h. die Sache ist nicht so, wie sie in der Aussage vorgestellt und behauptet wird. Ein solches Urtheil ist noch kein Irrthum. Offenbar irre ich nicht, so lange ich das seinem Inhalt nach falsche Urtheil ablehne oder verneine, so lange ich es nicht bejahe, sondern dahingestellt sein lasse. Sobald ich es annehme oder bejahe, ist der Irrthum vollzogen, ich habe mir das falsche Urtheil angeeignet, es ist jetzt *mein* Urtheil geworden, d. h. ich habe mich täuschen lassen, ich irre. Eben so verhält es sich mit

dem entgegengesetzten Fall. Ein Urtheil sei noch so wahr sachlich genommen, es kann persönlich genommen falsch sein. So lange ich das wahre Urtheil nur äußerlich aufnehme und auf guten Glauben nachspreche, ist es nicht mein Urtheil, sondern mein Vorurtheil, und jedes Vorurtheil ist persönlich unwahr, denn es ist unbegründet. Und wenn ich das wahre Urtheil ablehne oder verneine oder es auch nur als zweifelhaft dahingestellt sein lasse, so bin ich im offenbaren Irrthum. Also nur unter der Bedingung tritt das wahre Urtheil in Kraft, daß ich es klar und deutlich durchschaue, innerlich ergreife und mir aneigne, daß ich es annehme und bejahe.

Es ist also klar, was zu dem wahren und falschen Urtheil hinzukommen muß, um das eine zur Gewißheit und das andere zum Irrthum zu machen: das Ergreifen, Annehmen, Bejahen. Das wahre Urtheil wird dadurch zum Irrthum, daß ich es ablehne oder verneine; das falsche wird eben dadurch zur Wahrheit, und umgekehrt.

Aber dieses Annehmen und Bejahen, dieses Ablehnen und Verneinen, wodurch sind beide bedingt? Man könnte sagen: durch unsere Einsicht. Sobald wir das wahre und falsche Urtheil als solche erkennen, müssen wir das eine eben so nothwendig bejahen, als das andere verwerfen. Aber diese Einsicht? Sie ist nicht mit dem Verstande gegeben, nicht von vornherein da, sonst wäre der Irrthum nicht möglich. Diese Einsicht kommt nicht von selbst, sie will errungen sein, und dazu gehört eine Selbstentschließung, in der wir durch nichts bedingt sind, also ein Vermögen, das sich in jedem Fall eben so gut bejahend als verneinend verhalten, dasselbe eben so gut thun als nicht thun kann: das ist ein Vermögen der Freiheit, das nicht dem Verstande, sondern dem Willen zukömmt; vielmehr ist dieses Vermögen der Wille selbst. Wer nicht das wahre und falsche Urtheil als solches erkennt, für den giebt es weder Wahrheit

noch Irrthum; wer nicht erkennen will, der erkennt nicht, und ohne die Freiheit zu thun oder zu lassen, giebt es keinen Willen.

Hier sehen wir in den Ursprung des Irrthums. Er ist das falsche Urtheil, das wir annehmen oder bejahen; er ist das wahre Urtheil, das wir ablehnen oder verneinen. Er ist das falsche oder wahre Urtheil, das uns als solches nicht einleuchtet, das wir dahingestellt sein lassen, so daß jenes eben so gut wahr und dieses eben so gut falsch sein kann; das eine wie das andere bleibt zweifelhaft, so lange wir das falsche Urtheil nicht verneinen und das wahre nicht bejahen. Endlich, er ist das zweifelhafte Urtheil, das wir entweder bejahen oder verneinen, statt es dahingestellt sein zu lassen. Denn ein zweifelhaftes Urtheil ist zunächst weder wahr noch falsch. Ich irre mithin, wenn ich es als eines von beiden behaupte. Also entsteht der Irrthum durch diese beiden Factoren: das Urtheil und die Bejahung oder Verneinung desselben. Das Urtheil ist nur durch den Verstand, die Bejahung oder Verneinung nur durch den Willen möglich. Die Ursache des Irrthums ist demnach Verstand und Wille. Nicht der Verstand allein, denn er ist in uns das natürliche, von Gott abhängige, also untrügliche Erkenntnißvermögen; nicht der Wille allein, denn er ist unbedingt und darum im eigentlichen Sinne des Worts das göttliche Vermögen in uns.*

3. Der Wille im Verhältniß zum Verstande.

Unser Verstand ist beschränkt; vieles können wir uns nicht vorstellen, vieles nur unklar und undeutlich; wir werden dieser unserer Schranke inne, erheben uns über dieselbe in der Idee

* Med. IV. (M. Uebersetzg. S. 116—118.) Princ. phil. I, § 33—44.

Gottes und erblicken hier den unendlichen, von jeder Schranke freien Verstand. Anders dagegen verhält es sich mit dem Willen. Es giebt vieles, das in die Fassungskraft unseres Erkenntnißvermögens entweder nicht oder nur unklar und undeutlich fällt. Es giebt nichts, wozu sich der Wille nicht bejahend oder verneinend, annehmend oder ablehnend oder auch indifferent verhalten kann, also nichts, worauf der Wille sich nicht erstreckt, das von seinem Vermögen nicht irgendwie erreicht wird. „Nur der Wille oder die Willensfreiheit," sagt Descartes, „ist unter allen das einzige Vermögen, welches nach meiner Erfahrung so groß ist, daß ich mir ein größeres nicht vorstellen kann. Dieses Vermögen ist es vorzugsweise, kraft dessen ich gleichsam Gottes Ebenbild darzustellen glaube." *

Mithin besteht zwischen Wille und Verstand keineswegs eine Gleichheit in Rücksicht des Umfangs: der Wille ist größer als der Verstand, er reicht weiter, er umfaßt Alles, während dieser nur eine beschränkte Sphäre beschreibt, er erstreckt sich auf das Erkannte eben so wohl als auf das Nichterkannte, er kann sich zu beiden verhalten eben so wohl bejahend als verneinend. Diesen Zustand der Freiheit, in welchem der Wille zum Bejahen und Verneinen derselben Sache vollkommen gleich geneigt ist, nennt Descartes die Willensindifferenz. Wo eine solche Indifferenz stattfindet, wird natürlich auch die Möglichkeit gegeben sein, weder zu bejahen noch zu verneinen, also gar nicht zu urtheilen, vielmehr das Urtheil zurückzuhalten. Wenn ich aber bejahe, was ich eben so gut verneinen könnte, und umgekehrt, so handle ich in beiden Fällen unmotivirt und urtheile unbegründet. Und damit ist klar, wie der Irrthum stattfindet, und wie dasselbe Vermögen, das ihn erzeugt, zugleich die Macht hat, ihn zu verhüten.

* Med. IV. (Uebersetzg. S. 115.)

II.

Der Wille als Quelle der Selbsttäuschung.

1. Der Irrthum als Willensschuld.

Der Wille erstreckt sich auf das Nichterkannte d. h. auf die unklaren und undeutlichen Vorstellungen. Er verhält sich dazu indifferent, d. h. er bejaht oder verneint unmotivirt, er hat in jedem Fall eben so viel Grund die Sache zu bejahen als zu verneinen, d. h. er hat in keinem Fall einen bestimmenden Grund. Also muß er in jedem Fall irren, denn was ich auf diese Weise bejahe oder verneine, ist entweder wahr oder falsch. Gesetzt es sei wahr, so ist meine Bejahung unmotivirt; ich weiß nicht, daß und warum es wahr ist, ich handle also im Dunkeln, ich tappe durch Zufall in die Wahrheit, ich verhalte mich dazu wie das blinde Huhn zum Korn. Wollte ich wahr gegen mich selbst sein, so müßte ich sagen: ich weiß nicht, wie es mit der Sache steht, ich bin im Unklaren und lasse deßhalb die Sache dahingestellt. Sobald ich aber urtheile, bilde ich mir eine Gewißheit ein, die ich nicht habe, ich täusche mich also selbst d. h. ich irre. Gesetzt, was ich bejahe, sei falsch, so ist diese meine unmotivirte Bejahung ein offenbarer Irrthum und zwar ein doppelter: zugleich sachlich und persönlich; ich täusche mich in der Sache und täusche zugleich mich selbst.

Ich habe offenbar nicht nöthig, das Nichterkannte entweder zu bejahen oder zu verneinen. Nichts zwingt mich dazu, ich habe die Freiheit zu beiden, also brauche ich weder das eine noch das andere zu thun, ich kann mein Urtheil zurückhalten und werde, wenn ich es thue, offenbar nicht irren. Ich werde mich dann nicht selbst täuschen; im Gegentheil, ich bekenne mir die Ungewißheit, in der ich bin; ich lasse die Sache dahingestellt, ich bin wahr gegen mich selbst, ich irre nicht. Es giebt zwei

Wege, welche den Irrthum vermeiden: das absolute oder vollkommene Wissen und das sich selbst klare Nichtwissen oder die Zurückhaltung des Urtheils. Der erste Weg ist mir nicht möglich, denn mein Verstand ist endlicher, beschränkter Natur, mein Wissen also stets unvollkommen; aber der zweite ist mir offen, denn ich bin frei, mein Wille ist unbeschränkt, durch nichts gezwungen, entweder zu bejahen oder zu verneinen, also stets vermögend, das Urtheil zurückzuhalten.

Wenn nun in jedem Fall, wo ich irre, mir die Möglichkeit offen stand, nicht zu irren, wenn ich jeden Irrthum, den ich begehe, eben so gut vermeiden konnte, so leuchtet klar ein, daß in jedem Falle der Irrthum, in den ich gerathe, mein Irrthum, meine That, meine Schuld ist. Ich würde nicht irren, wenn mein Wissen vollkommen wäre. Es ist unvollkommen. Diese Unvollkommenheit ist ein Mangel meiner Natur; aber ich würde trotz dieses Mangels nicht irren, wenn ich vorsichtig mein Urtheil zurückhielte, nichts wissen wollte, was ich nicht weiß, wenn ich in jedem Falle wahr gegen mich selbst wäre. Diese Unwahrheit gegen mich selbst ist ein falscher Gebrauch meiner Freiheit, also eine Schuld meines Willens. So ist der Irrthum beides zugleich: mein Mangel und meine Schuld.*

2. Descartes und Spinoza.

Hieraus ergeben sich einige wichtige Folgerungen in Rücksicht sowohl auf die Erkenntniß als den Willen.

Der Irrthum tritt ein, sobald das Erkennenwollen über das Erkenntnißvermögen hinausgreift, sobald wir das Unfaßliche bejahen, das Unbekannte als ein Bekanntes behandeln. Die Absichten Gottes vermögen wir nicht zu erkennen, also dürfen wir auch nichts durch die Absichten Gottes erkennen wollen.

* Med. IV. (Uebersetzg. S. 118, 119. Vgl. m. Anmerkg. S. 119.)

Der Zweckbegriff ist kein Erkenntnißprincip. „Schon aus diesem Grunde darf jenes ganze Geschlecht der Ursachen, das dem Zweckbegriff entlehnt wird, in der Erklärung der Natur meinem Dafürhalten nach keine Stelle haben. Denn ich halte es für tollkühn, nach den Absichten Gottes zu forschen.“* Hier begegnen sich Descartes und Spinoza. Beide verneinen die Geltung des Zweckbegriffes in der Natur. Descartes verneint diese Geltung, weil die Naturzwecke göttliche Absichten und als solche für uns unerkennbar sind. Spinoza verneint sie, weil solche Zwecke an sich unmöglich sind und dem Wesen Gottes oder der Natur widersprechen. Der Schritt von der Unerkennbarkeit zur Unmöglichkeit ist nicht groß und zunächst folgerichtig. So nah und so nothwendig folgt auf Descartes Spinoza. Wenn wir den obigen Satz ohne die Einschränkung nehmen, unter welcher Descartes ihn erklärt, so haben wir den Kern des gesammten Spinozismus.**

3. Descartes und Leibnitz.

Mein Irrthum ist nur meine Schuld, nicht die Schuld Gottes. Die Unvollkommenheit in mir ist nicht auch Unvollkommenheit in Gott. Meine Unvollkommenheit leuchtet mir eben so klar ein, als die göttliche Vollkommenheit. Diese fordert die Vollkommenheit der göttlichen Werke. Diese Vollkommenheit findet im Einzelnen nicht statt, also besteht sie im Ganzen, und die Vollkommenheit des Ganzen darf durch den Mangel im Einzelnen so wenig beeinträchtigt werden, daß sie vielmehr dadurch gefördert wird. Was also in Rücksicht auf mich als Unvollkommenheit erscheint, erscheint in Rücksicht auf das Ganze,

* Medit. IV.

** Meine Uebersetzg. S. 113 (Anmerkung).

also auch in Rücksicht auf Gott als Vollkommenheit. „Was vielleicht, wenn es allein da wäre, mit Recht sehr unvollkommen erschiene ist, als Theil des Ganzen betrachtet, vielleicht sehr vollkommen."* Hier begegnen sich Descartes und Leibnitz, Denn der Mangel des Einzelnen als Motiv zur Vollkommenheit des Ganzen ist der Grundgedanke der leibnitzischen Theodicee, wie die Nichtigkeit des Zweckbegriffs der Grundgedanke der spinozistischen Ethik.

4. Die niedere und höhere Willensfreiheit.

Mein Irrthum ist meine Schuld, denn er ist eine Folge meiner Freiheit. Und da ich ihn vermöge meiner Freiheit vermeiden kann, so muß ich in der letzteren verschiedene Zustände oder Formen unterscheiden. Denn offenbar ist es eine andere Freiheitsform, mit welcher der Irrthum verbunden ist als eine unausbleibliche Folge, eine andere, durch welche er vermieden wird. Offenbar ist diese die höhere, jene die niedere Form. Also werden wir in unserer Freiheit Stufen oder Grade unterscheiden müssen, von denen die niedrigste Stufe die Freiheitsform ist, welche den Irrthum erzeugt. Der Irrthum folgt nothwendig, wenn der Wille unmotivirt bejaht oder verneint, d. h. wenn er sich (zu dem Nichterkannten) indifferent verhält: darum ist die Indifferenz des Willens die unterste Stufe der Freiheit. Der Wille ist um so freier, je motivirter er bejaht oder verneint, d. h. je deutlicher die Einsicht ist, wonach er handelt. „Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, sobald keine Vernunftgründe mich mehr nach der einen als nach der anderen Seite hintreiben, ist die unterste Stufe der Freiheit und beweist nicht die Vollkommenheit der Freiheit, sondern nur den Mangel

* Med. IV. M. Uebersetzg. S. 113 (Anmerkung).

und die Nichtigkeit in der Einsicht. Wenn ich immer klar wüßte, was wahr und gut ist, so würde ich niemals im Zweifel sein, was zu urtheilen und zu wählen, so würde ich, obwohl vollkommen frei, doch nie indifferent sein können." * So unterscheidet sich von der indifferenten oder blinden Freiheit die vernunftgemäße oder erleuchtete, und erst durch die letztere ist ein sittliches Handeln möglich. Hier erblicken wir den Grundgedanken der cartesianischen Moral.

III.

Der Wille zur Wahrheit.

Zugleich erleuchtet und rechtfertigt sich an dieser Stelle auf das klarste der Anfang der Philosophie Descartes'. Gegen die eingewurzelte Selbsttäuschung war das einzige Mittel, um unsere Blendungen zu durchschauen, daß wir an uns selbst irre werden, daß wir an allen unseren Vorstellungen zweifeln, daß wir uns an diesen Zweifel gewöhnen und diese Selbstkritik ebenso in uns befestigen und zur Herrschaft bringen, als sich die Selbsttäuschung befestigt hatte. Wie kann dies anders geschehen, als durch den Willen? Jetzt sehen wir unserer Selbsttäuschung und dem dagegen gerichteten Zweifel auf den Grund. Nicht in den Ideen liegt der Irrthum, sondern in den Urtheilen, nicht in den falschen Urtheilen als solchen, sondern in deren Bejahung, also in einem Willensact, den zurückzuhalten wir die Freiheit haben. Also ist es im letzten Grunde der Wille, der unseren Verstand verdunkelt und uns in Irrthum stürzt, und ebenso ist es nur der Wille, der uns vor dem Irrthum bewahrt und aus dem Irrthum rettet.

* Med. IV. (M. Uebersetzg. S. 115.)

Wir wollen bejahen oder verneinen, ohne gedacht zu haben: das ist die Unwahrheit gegen uns selbst, die Selbsttäuschung, der Irrthum. Wir wollen bejahen oder verneinen, nur nachdem wir deutlich erkannt haben: das ist die Wahrheit gegen uns selbst, darum vor allem der Zweifel an der Richtigkeit unserer Vorstellungen, die Einsicht in unser Nichtwissen, der feste Entschluß, uns klar zu werden und, so lange wir es nicht sind, unser Urtheil zurückzuhalten.

Nach diesem Entschluß zu handeln wie nach einem Gesetz, ist eine Sache des Willens und des Charakters. „Auf diese Weise erwerben wir eine Art Gewohnheit nicht zu irren. Und hierin besteht die größte und hauptsächliche Vollkommenheit des Menschen."

Sechstes Capitel.

Das Dasein der Körper. Unterschied zwischen Geist und Körper.

Die Beweise vom Dasein der Körper. Die Körper als Substanzen. Attribut und Modi. Die allgemeinen Beschaffenheiten als Denkweisen. Die sinnlichen Beschaffenheiten als Empfindungsweisen. Die Entstehung der Irrthümer. Summe.

Nachdem nun die Möglichkeit der Erkenntniß bewiesen und die Möglichkeit des Irrthums erklärt ist, so müssen wir fragen, wie es sich mit der Realität der Gegenstände verhält, die wir als Dinge außer uns vorstellen. Der sinnliche Glaube bejaht ihre Existenz, der Zweifel und die ernste Selbstprüfung haben diesen Glauben erschüttert. Wie erscheinen uns jetzt diese Objecte, im Lichte der Vernunft betrachtet? Die einfache Frage heißt: G i e b t e s D i n g e a u ß e r u n s?

Aus der Idee Gottes leuchtet mir ein, daß ich nicht allein bin; aus der Vollkommenheit Gottes erhellt, daß meine Unvollkommenheit nur Bedingung sein kann zur Vollkommenheit des Ganzen; ich bin unvollkommen, weil ich beschränkt bin; ich bin beschränkt, weil ich nicht das Ganze, sondern nur ein Theil des Ganzen, nicht das einzige Wesen außer Gott, sondern nur

eines unter anderen bin: also müssen außer mir noch *andere Wesen in der Welt sein.*

I.

Die Vorstellung der Körper.

1. Die Körper als Ursache der Einbildung.

Meine Vorstellungen sind wahr, sofern ich mich nicht selbst täusche. Die Dinge sind so, wie ich sie vorstelle, wenn ich sie nämlich klar und deutlich vorstelle. Nun stelle ich die Dinge außer mir als Körper vor. Ist diese Vorstellung keine Selbsttäuschung? *Giebt es Körper?*

Gewiß ist, daß ich sie vorstelle, daß ihr Bild meinem Geiste gegenwärtig ist, daß ich sie also einbilde. Das Einbilden ist von dem reinen Denken verschieden. Ich mache diese Erfahrung, sobald ich mich zu demselben Object erkennend und einbildend verhalte. Es ist bei weitem schwieriger, ein Tausendeck bildlich vorzustellen als zu denken. Ich denke den Begriff des Tausendecks eben so leicht als den des Dreiecks; anders verhält es sich mit dem Bilde beider. Nur das Denken gehört nothwendig zum Wesen des Geistes. Ist nun das Einbilden vom Denken verschieden, so ist es zum Wesen des Geistes nicht erforderlich; so scheint es, daß dem Geiste nicht an sich, sondern nur in der Verbindung mit oder in Rücksicht auf den Körper das Einbilden zukömmt. Dann erscheint der Körper als Bedingung zur Einbildung. Ohne die Existenz der Körper wäre das Einbilden nicht möglich. Dies Einbilden *ist*, also existiren die Körper. So wird aus dem Dasein der *Einbildung* das Dasein der Körper bewiesen. Dieser Beweis kann die Existenz der Körper nicht gewiß, sondern nur wahrscheinlich machen, denn er hängt von der Voraussetzung ab, daß die Einbildung aus der Natur

des Geistes allein nicht hervorgeht, weil die Natur des Geistes nur denkend, das Einbilden aber eine vom Denken verschiedene Thätigkeit ist. So scheint es. Auf diesen Schein läßt sich keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gründen, und da wir hier die erste suchen, so kann uns die zweite nicht helfen.*

2. Die Körper als Ursache der Empfindung.

Gewisser als aus der Einbildung scheint das Dasein der Körper aus unserer sinnlichen Empfindung zu folgen. Es muß Körper geben, weil ich sie empfinde. Wenn sie nicht wären, woher kämen in mir die Affecte der Lust und des Schmerzes, die Triebe, wie Hunger und Durst, die Stimmungen der Heiterkeit, Trauer, Sorge u. s. f., die Vorstellungen der Härte, Wärme, Kälte, des Lichts, der Farben, Töne, des Geruchs, Geschmacks u. s. f.? Diese Vorstellungen existiren in mir; sie sind unter allen, die ich habe, die lebendigsten, ausgeprägtesten, scheinbar deutlichsten; sie kommen ohne mein Zuthun, sie kommen nicht von mir selbst: also müssen sie von Dingen außer mir herrühren, ich habe von diesen Dingen die einzige Kenntniß bloß durch diese Vorstellungen, ich muß deßhalb diese meine Vorstellungen für den Ausdruck der Dinge selbst, für ihre ähnlichsten Abbilder halten. So urtheilen wir unwillkürlich, wie durch einen Naturinstinct dazu geleitet. Und da diese Vorstellungen die ersten sind, die wir haben, so erscheinen sie als die Elemente aller unserer Begriffe, und wir kommen zu dem bekannten Satz: nichts ist in unserem Verstand, das nicht vorher in den Sinnen gewesen, und alles Sinnliche ist bewirkt durch die Körper.

* Med. VI. (M. Uebersetzg. S. 29—31.)

Aber wir wissen ja, daß uns die Sinne irre führen, daß wir uns selbst in Rücksicht unserer sinnlichen Vorstellungen täuschen. Die scheinbar deutlichste Empfindung kann falsch sein, nicht bloß im Traum, wo sie gar keine Realität hat, auch im wachen Zustande, wo uns so oft die sinnliche Wahrnehmung denselben Gegenstand erst so, dann anders erscheinen läßt, bisweilen auch völlig täuscht, nicht bloß die äußere Empfindung, wenn uns z. B. der Thurm in der Ferne rund erscheint, während er viereckig ist, sondern auch die innere, wenn z. B. nach Amputationen der Schmerz ganz deutlich in dem Gliede empfunden wird, das der Körper nicht mehr hat.*

Das Dasein der Körper läßt sich demnach aus der Empfindung eben so wenig gewiß machen als aus der Einbildung.

3. Die Körper als Ursache unserer Vorstellung der Körper.

Gewiß ist nur, daß ich empfinde, daß die sinnlichen Vorstellungen in mir sind. Diese Thatsache steht fest. Gewiß ist, daß diese Vorstellungen, in denen ich mich empfangend verhalte, hervorgebracht sein müssen. Dieses hervorbringende Vermögen ist entweder in oder außer mir. In mir könnte es nur der Verstand und der Wille sein. In dem einen Falle müßten die sinnlichen Eindrücke gedacht, in dem andern gewollt sein. Sie sind keines von beiden; sie kommen ohne Zuthun des Denkens und Wollens, oft sogar gegen den Willen. Also ist es gewiß, daß jenes hervorbringende Vermögen nicht das meinige ist. Ich muß die Ursache zu diesen meinen Vorstellungen außer mir suchen in einem Wesen, das in Rücksicht seiner Realität diese Vorstellungen entweder übertrifft oder ihnen gleichkommt. Die

* Med. VI. (M. Uebersetzg. S. 131, 134.)

eminente Ursache wäre Gott, die formale die Körper. Setzen wir, daß Gott die sinnlichen Vorstellungen in mir hervorbringt entweder unmittelbar von sich aus oder durch Mittelursachen höherer Art, so würde ich diese Ideen auf einem Wege empfangen, der mir völlig verborgen bliebe, von dem ich gar nichts wüßte, den ich nie entdeckte; vielmehr treibt mich meine Natur, den Ursprung jener Ideen nach einer ganz andern Richtung zu suchen; also würde ich in diesem Falle, was den Ursprung meiner Vorstellungen betrifft, geradezu mit Blindheit geschlagen und durch Gott selbst getäuscht sein. Das ist unmöglich. Also ist es gewiß, daß die hervorbringende Ursache meiner sinnlichen Vorstellungen nicht in mir, nicht in Gott, also in den Körpern gefunden wird, daß es also in Wahrheit Körper giebt. Es muß gefragt werden: was sind die Körper? Mit dieser Frage stehen wir an der Schwelle der cartesianischen Naturphilosophie, deren Aufgabe es sein wird, aus dem Wesen des Körpers die Erscheinungen der Körperwelt zu begreifen. Doch müssen zuvor die metaphysischen Grundbegriffe festgestellt werden, auf denen die Naturphilosophie beruht.*

II.

Geist und Körper.

1. Die Substanzen. Gott und die Dinge.

Ich begreife klar und deutlich, daß Körper existiren als die Ursachen meiner Vorstellungen der Körper; sie sind also unabhängig von meinem Denken, sie sind andere Wesen als ich und bedürfen zu ihrer Existenz nicht der meinigen. Ein Wesen aber, das zu seinem Dasein keines anderen bedarf, also selbständig

* Med. VI. (M. Uebersetzg. S. 136, 137.)

für sich existirt, nennt Descartes eine S u b s t a n z. Die körperliche Natur existirt unabhängig von meinem Denken, sie kann ohne dasselbe sein, sie ist also von der denkenden Natur verschieden. Mithin ist der Körper in Rücksicht auf den Geist eine Substanz und ebenso der Geist in Rücksicht auf den Körper, denn das Denken ist unabhängig von dem körperlichen Dasein; es i s t, auch wenn das letztere nicht wäre: also ist das denkende Wesen substantiell vom körperlichen verschieden. „Ich sage, zwei Substanzen sind in Wahrheit unterschieden, wenn jede von beiden ohne die andere existiren kann." * „Und eben darin besteht die Natur der Substanzen, daß sie sich gegenseitig ausschließen."

Wir haben mit Absicht uns so ausgedrückt, daß Geist und Körper in Rücksicht auf einander Substanzen sind. Sie sind es n u r in dieser Rücksicht. Denn ist die Substanz ein Wesen, welches im eigentlichen Sinne des Worts zu seiner Existenz keines anderen bedarf, also vollständig unabhängig ist, so kann sie nur dasjenige Wesen sein, welches selbst von nichts, von dem alles Andere abhängt; denn setzen wir, daß mehrere gegen einander unabhängige Wesen da sind, die einander ausschließen, so liegt in dieser Ausschließung zugleich, daß sie sich einschränken, daß sie sich bedingen. Das absolut unabhängige Wesen, die Substanz im wahren Sinne des Worts, ist darum ein e i n z i g e s Wesen. Gott ist Substanz im absoluten Sinne, Geist und Körper sind es im relativen. Gott ist unendlich; die Geister und Körper dagegen, weil sie sich gegenseitig ausschließen, also beschränken, sind endlich. So unterscheiden wir zwei Arten der Substanz: die unendliche Substanz und die endlichen. Wir können sie nicht Arten nennen, denn sie haben keinen gemeinschaftlichen Gattungsbegriff. Ausdrücklich erklärt Descartes, daß

* Resp. ad sec. Obj. Def. X.

das Wort Substanz nicht »univoce« von Gott und den Dingen gebraucht werden darf. Die Welt als das Universum der Dinge besteht in den endlichen Substanzen, diese sind entweder Geister oder Körper.*

In Rücksicht auf Gott sind Geister und Körper abhängige Wesen, denn sie bedürfen zu ihrem Dasein das Dasein Gottes. Wir werden daher den Begriff der Substanz in Rücksicht auf die Welt oder die Dinge dahin einschränken müssen, daß er solche Wesen bezeichnet, die zu ihrer Existenz bloß Gottes Mitwirkung bedürfen. „Unter der Substanz, die in keiner Weise eines anderen Wesens bedarf, kann nur eine einzige verstanden werden, nämlich Gott. Alle anderen dagegen können begreiflicherweise nur unter der Mitwirkung Gottes existiren. Und so paßt der Name Substanz nicht »univoce«, wie sich die Schule ausdrückt, auf Gott und jene anderen Wesen, d. h. es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte."

In dieser Erklärung sind zwei Begriffe folgenreich: die Einheit der Substanz, der gegenüber die Dinge (Geister und Körper) nur uneigentlich Substanzen genannt werden, also eigentlich nicht Substanzen sind, und die Mitwirkung Gottes. Der erste Begriff enthält das Motiv des Spinozismus, der zweite das der occasionalistischen Lehre.**

2. Attribut und Modi.

Die Substanzen sind von einander verschieden und zwar wesentlich verschieden. Diese wesentliche Verschiedenheit ist nur in den Aeußerungen oder in den Eigenschaften der Substanzen

* Princ. phil. I, § 51.

** Princ. phil. I, § 51, 52. (M. Uebersetzg. S. 186, Anmerkung.)

erkennbar und zwar in den Eigenschaften, welche die Wesenseigenthümlichkeit der Substanzen ausmachen, ohne welche diese weder sein noch gedacht werden können. Die Wesenseigenthümlichkeit der Substanz, diese ihre nothwendige Beschaffenheit heißt Attribut. Die Substanzen sind nur durch ihre Attribute erkennbar. Innerhalb des Attributs sind viele Bestimmungen möglich; das Wesen der Substanz kann sich auf verschiedene Weise, in verschiedenen Formen äußern, die sich zu dem Attribut verhalten, wie die Arten zur Gattung. Diese verschiedenen Wirkungsweisen der Substanz, diese verschiedenen Arten ihrer Wesenseigenthümlichkeit heißen Modi oder Modificationen. So sind die räumlichen Figuren Modificationen der Ausdehnung, die verschiedenen Vorstellungsarten Modificationen des Denkens. Das Attribut kann ohne Modi, die Modi nicht ohne Attribut gedacht werden. Das Denken ist möglich ohne die Form der Einbildung, aber die Einbildung ist nicht möglich ohne Denken. Ich kann den Raum ohne Dreieck, aber das Dreieck nicht ohne Raum denken. Also sind die bestimmten Modi in Rücksicht der Substanz zufällig; sie können sein, sie können auch nicht sein, sie können auch anders sein. Es ist für den Geist nothwendig, daß er denkt; es ist nicht nothwendig, daß er dieses bestimmte Object vorstellt oder begehrt. Das Denken ist Attribut; Einbildung und Begierde sind Modi des Geistes oder des Denkens. Ohne das Denken ist weder der Geist noch die verschiedenen Vorgänge innerhalb des Geistes möglich. Aber der Geist und das Denken bestehen auch abgesehen von dieser bestimmten Vorstellung oder Begierde. Die Modi sind zufällig und heißen in dieser Rücksicht Accidenzen; sie sind die möglichen Veränderungen, die das Attribut erleidet.

In dem Wesen Gottes sind keine Veränderungen möglich, darum giebt es in Gott nicht Modi, sondern nur Attribute.*

* Princ. phil. I, § 56. (M. Uebersetzg. Anmerkung S. 189.)

3. Die Arten der Unterscheidung.

Mit diesen Begriffen sind zugleich alle Unterschiede gegeben, die zum Erkennen erforderlich sind. Alle denkbaren Unterschiede bestehen entweder zwischen den verschiedenen Substanzen oder innerhalb derselben Substanz. Und hier unterscheiden sich die Attribute sowohl von der Substanz als von einander, und ebenso die Modi sowohl von der Substanz als von einander. Also giebt es drei Arten der Unterscheidung: die erste nennt Descartes real, die zweite rational, die dritte modal. Ein Beispiel realer Verschiedenheit sind Geister und Körper, sie sind ihrem Wesen nach verschieden; ein Beispiel rationaler Verschiedenheit ist Geist und Denken oder Körper und Ausdehnung oder Ausdehnung und Theilbarkeit, hier wird der Unterschied bloß durch unser Denken gemacht, denn dem Wesen nach sind die Unterschiedenen untrennbar verbunden oder identisch; ein Beispiel endlich modaler Verschiedenheit sind Körper und Figur oder Figur und Bewegung.*

III.

Die unklare Vorstellung der Körper.

1. Die allgemeinen Beschaffenheiten als unsere Denkweisen.

(Zeit, Zahl, Universalien.)

Wir erkennen die Dinge durch ihre Eigenschaften, wir nennen die nothwendigen Eigenschaften Attribute, die zufälligen dagegen Modi; beide kommen den Dingen zu: die einen wesentlich, die anderen accidentell.

* Princ. phil. I, § 60 – 62.

Aber es giebt noch eine Menge Eigenschaften, die wir den Dingen zuschreiben, durch die wir dieselben bestimmen, ohne daß sie genau genommen deren Attribute oder Modi wären. Sie sind nicht den Dingen inhärent, sondern unserer Vorstellung der Dinge; es ist genau genommen unsere Denkweise oder unsere Empfindungsweise, deren Beschaffenheit wir auf die Dinge übertragen, als ob sie diesen eigenthümlich zukäme. In diesen eingebildeten Attributen und Modi der Dinge liegt eine der größten und hartnäckigsten Selbsttäuschungen. Es ist deßhalb für das klare und deutliche Erkennen schlechterdings nothwendig, diese Selbsttäuschung zu durchschauen und die Verwirrung aufzulösen, die hier die richtige Betrachtung der Dinge verdunkelt.

So nehmen wir z. B. die Zeitdauer eines Dinges als eine ihm angehörige Beschaffenheit. Was ist diese Zeitdauer? Etwa eine Reihe von Tagen, Monaten, Jahren, oder welcher Zeitabschnitt es immer sei. Was aber ist ein Jahr? Ein Quantum oder eine Zahl der Erdbewegung, wie der Monat ein Quantum oder eine Zahl der Mondbewegung. Was hat nun das Ding, dem wir eine Dauer von so viel Monaten zuschreiben, mit dem Monde zu thun? Wir vergleichen seine Dauer mit der Bewegung des Mondes, der Erde u. s. f., wir messen diese Bewegung, indem wir sie zählen. Was ist nun dieses Vergleichen, Messen, Zählen anders als unser Denken, unser Denkact d. h. als ein Modus unseres Denkens? Und so leuchtet uns ein, daß überhaupt die Zeitdauer und die *Zeit* selbst nichts anderes ist als ein modus cogitandi, als unsere Denkweise. Und was von der Zeit gilt, gilt eben so sehr von der *Zahl*. Und was von Zeit und Zahl gilt, gilt eben so sehr von allen aus der Vergleichung der Dinge geschöpften Prädicaten, also von allen *Gattungsbegriffen*, von allen sogenannten Universalien, von jenen »quinque voces«, wie sie die Schullogik genannt hat (Gattung,

Art, Gattungsdifferenz, Eigenthümlichkeit, zufällige Beschaffenheit).*

2. Die sinnlichen Beschaffenheiten als unsere Empfindungsweisen.

Und wie die allgemeinen, aus der Vergleichung der Dinge abgezogenen Prädicate, die abstracten Merkmale insgesammt, nicht die Eigenschaften der Dinge, sondern unsere Denkweisen sind, so sind die sinnlichen Beschaffenheiten nichts anderes, als unsere Empfindungsweisen. Aber von Kindheit an sind wir gewöhnt, unsere Empfindungen als Eigenschaften der Dinge zu nehmen; diese Gewohnheit hat sich in unserem Sprachgebrauch ausgeprägt, wir sagen: das Ding sei so oder so gefärbt, das Ding sei hart oder weich, kalt oder warm, das Ding klinge, rieche, schmecke so oder anders, während wir sagen sollten, daß wir es sind, die schmecken, riechen, hören, fühlen, sehen und dadurch diese so oder anders bestimmten Vorstellungen der Farben, Töne, Wärme, Härte, des Geruchs, Geschmacks u. s. f. haben.**

Wollen wir diese sinnlichen Beschaffenheiten klar und deutlich erkennen, so müssen wir genau unterscheiden zwischen unserer Natur und der Natur der Dinge und dürfen, was jener gehört, dieser nicht zuschreiben. Sobald wir beide vermischen, so haben wir statt der deutlichen und klaren Erkenntniß eine verworrene und dunkle Vorstellung sowohl unseres Selbstes als der Dinge. Jene sinnlichen Beschaffenheiten insgesammt sind, bei Licht betrachtet, nichts als unsere Empfindungen; diese Empfindungen sind Vorstellungen in uns und sie sind nirgends wo anders.

* Princ. phil. I, § 57—59.

** Ebendaselbst. § 66.

Wenn wir sie den Dingen zuschreiben, als ob sie deren inhärente Eigenschaften, deren Attribute oder Modi wären, so heißt dies soviel als unsere Vorstellung in ein fremdes Wesen versetzen, und dies ist nur möglich durch einen Act der Selbstvergessenheit, der alle Selbsterkenntniß aufhebt, der uns und damit zugleich die Welt, die wir vorstellen, vollkommen verdunkelt.*

Es ist wahr, daß es uns so scheint, als ob die Farbe, die wir sehen, dem Dinge, und als ob der Schmerz oder Kitzel, den wir fühlen, diesem bestimmten Gliede unseres Körpers inwohne und als Beschaffenheit zukomme. So lange wir nichts weiter behaupten, als daß wir diesen Schein haben, sagen wir bloß, wie es sich mit unserer Vorstellung in Wahrheit verhält, und mit dieser so gehaltenen Erklärung sind wir keineswegs im Irrthum. Was in dem Dinge selbst dieser unserer Empfindung entspricht oder dieselbe verursacht, bleibt dunkel und ungewiß. Wir stellen etwas in dem Dinge vor, von dem wir nicht wissen, was es ist. Denn was wir deutlich vorstellen, ist nicht in dem Dinge, sondern in uns. So weit ist unsere Erklärung richtig und der Vorstellung gemäß, die wir haben.**

Die Dinge sind so, wie wir sie vorstellen, wenn wir sie nämlich klar und deutlich vorstellen. Klar und deutlich erkenne ich z. B. in den Körpern Ausdehnung, Figur, Bewegung u. s. f., ich bin gewiß, daß diese Beschaffenheiten den Körpern zukommen als ihre Attribute oder Modi. Dagegen stelle ich in den Körpern die Farben, Töne u. s. f. keineswegs klar und deutlich vor. Darum ist es falsch, zu urtheilen: die Dinge sind so, wie ich sie empfinde, denn dies hieße sagen: die Dinge sind so, wie ich sie vorstelle, wenn ich sie unklar und undeutlich vorstelle. Das ist auf Grund der sinnlichen Vorstellung der Irrthum.

* Princ. phil. I, § 68.

** Ebendaselbst. § 67.

Nicht die Empfindung ist falsch, sondern das unbedachtsam darauf gegründete Urtheil. Der Irrthum liegt nicht in unserer Vorstellungsweise, sondern in unserer Urtheilsweise. Und dieser Irrthum ist der erste und hauptsächlichste Grund aller übrigen. *

3. Die Entstehung der Irrthümer. Die durchgängige Verblendung.

Hier können wir ein Heer menschlicher Irrthümer von ihren Anfangsgründen an verfolgen. Wir haben die Vorstellung von Dingen außer uns, von Körpern. Einige Beschaffenheiten derselben erkennen wir klar und deutlich als solche, die in der Natur der Dinge begründet sind, die unabhängig von unserem Denken existiren oder wenigstens existiren können, wie Ausdehnung, Bewegung, Figur u. s. f. Andere Beschaffenheiten scheinen den Dingen anzugehören, obwohl sie bloß in uns stattfinden, wie Farbe, Geruch, Geschmack u. s. f. Um beide Arten der Beschaffenheiten zu unterscheiden, dazu gehört eine genaue Selbstkritik. Diese Selbstkritik fehlt dem Verstande der Kindheit. Die Beschaffenheiten werden nicht unterschieden, die sinnlichen werden genommen wie die wahrhaft objectiven, die scheinbaren Attribute und Modi der Körper werden den wirklichen gleichgesetzt. Je mehr wir die Körper empfinden, um so größer scheint ihre Realität. Die Realität der Körper wird nach unserer Empfindung beurtheilt. Wir glauben, die Körper sind so, wie wir sie empfinden. Was wir wenig empfinden, erscheint uns ohnmächtig; was wir nicht empfinden, erscheint uns nichtig. So erscheint uns die Erde unbeweglich, ihre Oberfläche eben, die Luft, die wir weder sehen noch fühlen, wesenlos oder wenigstens weniger wesenhaft als Steine und Metalle, die Sterne wie kleine

* Princ. phil. I, § 69, 70.

Flammen u. s. f. In diese aus lauter Vorurtheilen zusammengesetzte Vorstellungswelt leben wir uns hinein; auch später fällt es uns nicht ein, ihre Wahrheit zu untersuchen, die Gewohnheit hält uns im Bann, und was wir durch Vorurtheil und blinden Glauben angenommen und verfälscht haben, erscheint uns zuletzt als angeborene Naturwahrheit, die nicht klarer und einleuchtender sein könne. So ist der Irrthum vollendet. Das Unklarste ist in dieser Selbsttäuschung zum Klarsten geworden. Wir sind durchgängig verblendet.

4. Sinnesglaube. Wortglaube. Gedächtnißglaube.

Wir sind nur in die Objecte versenkt, die wir äußerlich vorstellen. Die Selbstvergessenheit, in der wir leben, verbirgt uns das eigene Wesen. So kommen wir zu dem Glauben, es gebe keine anderen Objecte als die wir sinnlich vorstellen, d. h. keine anderen Substanzen als die Körper und keine anderen Körper als die sinnlichen. In diesem Glauben leben die meisten Menschen und lassen ihn die Richtschnur sein ihrer Gedanken und Handlungen. Es ist darum kein Wunder, daß die meisten Menschen ihr Leben lang unklar denken und handeln.*

Nach den Vorstellungen richtet sich die Sprache. Die falschen Vorstellungsweisen nehmen den Sprachgebrauch ein und werden in ihm einheimisch, sie erhalten durch die Worte einen öffentlichen Ausdruck, der sie festbannt und stereotyp macht, der gegen die richtigen Vorstellungen selbst sich spröde verhält und ihnen den hartnäckigsten Widerstand leistet. In unserem Sprachgebrauch bewegt sich die Sonne noch immer um die Erde, wenn schon längst unsere aufgeklärte Vorstellung das Gegentheil erkannt hat. In den Worten werden die Vorstellungen überliefert und

* Princ. phil. I, § 71—73.

gehen so von Geschlecht zu Geschlecht, sie wachsen mit den Worten allmälig dergestalt zusammen, daß es sehr schwer fällt, sie davon abzusondern, und die meisten Menschen unter der Herrschaft der Gewohnheit sich zuletzt nur an die Worte halten, ohne sich der Begriffe deutlich bewußt zu sein. So erwächst in den Worten eine Macht, die unsere Vorstellungen noch mehr verdunkelt und unsere Irrthümer vermehrt. „Da wir uns leichter an die Worte als an die Sachen erinnern, so haben wir fast nie den Begriff einer Sache so deutlich, daß wir ihn von allem Wortbegriff absondern können. Und die Gedanken fast aller Menschen haben mehr mit den Worten als mit den Dingen zu thun, so daß sie sehr häufig unverstandenen Worten ihren Beifall geben, weil sie meinen, sie hätten sie einst verstanden oder von Anderen, die sie richtig begriffen, empfangen." * Dies ist der Grund, warum die Büchergelehrsamkeit und die davon abhängige Schulweisheit an wahrer Erkenntniß so unergiebig und arm ist: sie beruht auf dem Glauben an Worte.

Die Worte werden dem Gedächtniß eingeprägt, und wenn sie von diesem eine Zeitlang aufbewahrt worden, so erzeugt sich der Schein, als ob mit den Worten auch die Vorstellungen und die Dinge längst bekannt wären und deßhalb eine Prüfung derselben gar nicht nöthig sei. So wird die Selbstprüfung, ohne welche die wahre Erkenntniß nicht möglich ist, gehindert; die Selbsttäuschung wird von dem Gedächtniß groß gezogen und zum chronischen Zustande gemacht. Denn das Bekannte als bloßes Gedächtnißobject ist in der Regel am wenigsten erkannt, weil es am wenigsten geprüft und untersucht wird. Darum ist der Schein des Bekannten stets der größte Feind der Erkenntniß und der größte Schutz der Einbildung und jenes eingebildeten Wissens, das in Wahrheit ein durch Eitelkeit geschontes

* Princ. phil. I, § 74.

Nichtwissen ist. „Darin irren wir am häufigsten," sagt sehr menschenkundig Descartes, „daß wir in vielen Dingen meinen, wir hätten sie längst erkannt, sie dem Gedächtniß überlassen und nun bejahen, als ob sie vollkommen erkannt wären, während wir sie in Wahrheit doch niemals erkannt haben."*

IV.

Summe.

Nicht die sinnliche Vorstellung ist der Irrthum, sondern der Glaube an die sinnliche Vorstellung. Aus diesem Irrthum folgen die übrigen. Sprache und Gedächtniß tragen alles dazu bei, um die Irrthümer zu verstärken, zu befestigen und die Selbsttäuschung dergestalt zur Herrschaft kommen zu lassen, daß der Wille zur Selbstprüfung verschwindet.

„Um also ernsthaft zu philosophiren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforschen", so endet Descartes zusammenfassend das erste Buch seiner Principien,** „müssen vor Allem die Vorurtheile abgelegt werden, oder man muß sich sorgfältig hüten, den überlieferten Meinungen Glauben zu schenken, es sei denn, daß wir sie nach einer neuen Prüfung als wahr befunden. Dann müssen wir in geordneter Weise auf die Begriffe unsere Aufmerksamkeit richten, die wir in uns selbst haben, und nur die Begriffe, welche wir bei einer solchen Betrachtung klar und deutlich erkennen, dürfen allein als wahr gelten. Bei dieser Betrachtung werden wir zuerst erkennen, daß wir existiren, sofern wir denkender Natur sind, und zugleich, daß auch ein Gott ist, von dem wir abhängen, und daß aus der Betrachtung seiner

* Princ. phil. I, § 44.

** Princ. phil. I, § 75, 76.

Eigenschaften die Wahrheit aller übrigen Wesen erforscht werden könne, da er ja ihre Ursache ist; endlich daß außer den Begriffen Gottes und unseres Geistes auch die Vorstellung vieler ewiger Wahrheiten in uns ist, wie z. B. daß aus Nichts Nichts wird u. s. f., und ebenso die Vorstellung einer körperlichen oder ausgedehnten, theilbaren, beweglichen Natur, ebenso die gewisser Empfindungen, die uns afficiren, die des Schmerzes, der Farben, des Geschmacks u. s. f., obgleich wir noch nicht wissen, aus welcher Ursache sie uns so afficiren. Und wenn wir dieses mit jenen unklaren Gedanken von ehedem vergleichen, so werden wir uns gewöhnen, von allen erkennbaren Dingen deutliche Begriffe zu bilden. In diesen wenigen Sätzen sind, so scheint mir, die hauptsächlichsten Principien der menschlichen Erkenntniß enthalten."

„Der Philosoph darf nichts für wahr gelten lassen, das er nicht als wahr eingesehen hat, und wenn er den Sinnen mehr Glauben schenkt, so heißt dies so viel als den unbedachten Urtheilen der Kindheit mehr trauen als den Einsichten der reifen Vernunft."

Siebentes Capitel.

Die Ausdehnung. Das mathematische Princip der Naturerklärung.

Das Problem der Physik. Die Kritik des Naturbegriffs. Die Ausdehnung als Attribut des Körpers. Der Körper als klare Vorstellung. Die Ausdehnung als Raum. Der Körper als Raumgröße. Der leere Raum. Die Körperwelt.

Im Verlauf unserer forschenden Selbstbetrachtung sind wir der Realität unserer Vorstellungen gewiß geworden in Rücksicht unseres eigenen Wesens, Gottes, der Körper. Die Realität unseres eigenen Wesens erhellt aus der Thatsache, daß wir vorstellen. Gleichviel ob die Dinge, welche wir vorstellen, sind oder nicht sind, es ist unmittelbar gewiß, daß wir die Vorstellenden sind; es ist unmittelbar gewiß, daß unser Wesen vorstellender oder denkender Natur ist. Die Realität Gottes erhellt aus der Thatsache, daß wir Gott vorstellen nicht willkürlich, sondern nothwendig, daß die Idee Gottes uns angeboren ist, daß Gott diese Vorstellung in uns bewirkt, d. h. daß er in uns existirt. Die Realität der Körper erhellt aus der Thatsache, daß wir Körper vorstellen, daß diese Vorstellung der körperlichen Dinge nicht von uns bewirkt sein kann, daß ihre Ursache Dinge außer uns sein müssen, daß wir von Gott selbst getäuscht und in Irrthum versenkt wären, wenn diese Ursache ein anderes Wesen wäre als die Körper selbst.

I.

Das Problem der Physik: Die klare Vorstellung des Körpers.

1. Die Kritik des Naturbegriffs: Die Verneinung der unklaren Vorstellungen.

Die Körper sind. Sie sind so, wie wir sie vorstellen, wenn wir sie nämlich klar und deutlich vorstellen. Wir erkennen klar und deutlich, daß sie unabhängig von uns existiren, also in Rücksicht auf uns Substanzen sind, daß wir ebenfalls unabhängig von den Körpern existiren, also in Rücksicht auf diese ebenfalls Substanzen sind, daß also die denkende und körperliche Natur ihrem Wesen nach nichts mit einander gemein haben, daß sie als Substanzen sich gegenseitig ausschließen, grundverschiedene Naturen oder entgegengesetzte Substanzen sein müssen. Diese Einsicht in den Wesensunterschied oder Gegensatz zwischen Geist (Seele) und Körper bildet bei Descartes den Schlußpunkt der Selbstbetrachtung und den Ausgangspunkt der Naturbetrachtung. Hier ist der Uebergang aus der Erkenntnißlehre in die Naturlehre.

Nun giebt es freilich eine Thatsache in uns, die mit diesem Gegensatz streitet, denselben wenigstens einschränkt. Wir haben Empfindungen, angenehme und unangenehme, wir empfinden körperliche Zustände und Vorgänge als die unsrigen. Diese Vorstellungen können nur in der Seele stattfinden; sie würden aber hier nicht stattfinden können, wenn alle Körper der Seele gleich fremd und äußerlich wären. Also ist die Thatsache jener Vorstellungen nur möglich, wenn es einen Körper giebt, der mit unserer Seele d. h. mit uns selbst näher verbunden ist als alle übrigen, dem die Seele nicht bloß inwohnt wie der Schiffer dem Schiff, sondern mit dem sie so eng und innig zusammenhängt, daß die Zusammensetzung beider eine

Vereinigung, daß ihre Verbindung gleichsam ein Wesen ausmacht.

Hier entsteht ein neues Problem, welches erst dann gelöst werden kann, wenn wir die Natur des Körpers als solche begriffen haben. So viel aber leuchtet ein, daß wir durch die Empfindungen weder die Natur der Seele noch die des Körpers begreifen können, wie beide an sich oder unabhängig von einander sind, sondern beide nur in Rücksicht ihrer Verbindung. Dieses Problem ist nicht physikalisch, sondern anthropologisch. Jetzt handelt es sich um das physikalische Problem: was sind die Körper als solche? Was sind sie an sich betrachtet, abgesehen von der Verbindung unserer Seele mit dem menschlichen Körper?

Die Körper sind in Rücksicht auf den Geist oder die denkende Natur grundverschiedene, dem Geist entgegengesetzte Substanzen. Sie können ohne den Geist gedacht werden. Sie können nur klar und deutlich gedacht werden, wenn wir von der körperlichen Natur alles absondern, was der denkenden angehört. Nun sind alle Empfindungen, alle sinnlichen Vorstellungen Denkweisen und zwar unklare Denkweisen, weil in ihnen die Seele erscheint nicht wie sie an sich ist, sondern wie sie mit dem Körper zusammenhängt, und ebenso der Körper erscheint nicht in seiner Wesenseigenthümlichkeit, sondern in seiner Verbindung mit einem ihm ursprünglich fremden Wesen, nicht wie er an sich ist, sondern wie er sich zu uns verhält. Also müssen wir, um die Körper deutlich und klar zu erkennen, unsere Empfindungen d. h. die sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten der Körper sorgfältig von ihnen absondern. Die Körper sind, was sie nach Abzug ihrer sinnlichen Beschaffenheiten sind. Die Körper sind, auch wenn wir sie nicht wahrnehmen; sie existiren unabhängig von unserer Wahrnehmung, also sind auch die wahrnehmbaren Eigenschaften insgesammt nicht nothwendig zur körperlichen Natur, sie sind nicht deren Attribut, also auch nicht dessen Modi.

Der Stein erscheint uns hart, wenn wir ihn berühren. Wenn er in Staub verwandelt wird, so hört er nicht auf Stein zu sein, aber er hört auf für unsere Empfindung hart zu sein. Aehnlich verhält es sich mit allen fühlbaren, überhaupt mit allen sinnlichen Beschaffenheiten der Härte, Weiche, Kälte, Wärme, Farbe u. s. f. Die Farbe gehört nicht zur Natur des Körpers, denn es giebt durchsichtige Körper. Die Schwere gehört nicht zur Natur des Körpers, denn es giebt Körper, die nicht schwer sind, wie das Feuer.*

Ich kann die körperliche Natur vorstellen ohne alle diese Eigenschaften. Also muß ich sie auch ohne dieselben vorstellen, wenn ich sie klar und deutlich vorstellen will. Was also ist die Eigenschaft, ohne welche die körperliche Natur nicht gedacht werden kann? Welches ist das Attribut des Körpers?

2. Die Ausdehnung als Wesen des Körpers.

Man sieht, daß Descartes in der Sichtung und Kritik des Naturbegriffs ganz dasselbe Verfahren befolgt als in der Selbstkritik. Es handelte sich in der Selbstbetrachtung um den reinen Begriff unseres Wesens; es handelt sich jetzt um den reinen Begriff der Natur. Dort mußten wir von unserem Wesen Alles absondern, was sich absondern ließ, ohne unsere Existenz aufzuheben. So blieb nichts übrig als das Denken selbst: das Attribut des Geistes. Hier müssen wir von dem Wesen des Körpers Alles absondern, was sich absondern läßt, ohne die körperliche Existenz selbst zu verneinen. So bleibt nichts übrig als die reine Materie oder die Ausdehnung: das Attribut des Körpers.

* Princ. phil. II, § 11.

Wenn ich meine Empfindungen als Eigenschaften des Körpers betrachte, so ist dies eine doppelte Selbsttäuschung und eine doppelte Blendung, denn ich vermische in meiner Vorstellung zwei grundverschiedene Naturen. Ich bekleide die Körper mit der menschlichen Natur d. h. ich anthropomorphisire sie. Und eben dagegen richtet sich grundsätzlich die cartesianische Naturphilosophie; sie will den Naturbegriff von den Anthropomorphismen befreien, sie will die körperliche Natur erkennen nach Abzug der menschlichen. Dies ist das Ziel der geforderten Abstraction. Und nach Abzug der menschlichen d. h. denkenden oder geistigen Natur bleibt von der körperlichen Natur nichts übrig als das geistentblößte, dem Geist entgegengesetzte Wesen d. h. die bloße Ausdehnung. Der Geist ist eine selbstthätige Natur. Alle Selbstthätigkeit ist dem Geiste verwandt. Nach Abzug aller Selbstthätigkeit bleibt in der körperlichen Natur nichts übrig als der Zustand des Ausgedehntseins: die Materie. Die Ausdehnung also ist das Attribut des Körpers, wie das Denken das des Geistes. Ich kann den Körper vorstellen ohne Farbe, Geruch, Geschmack u. s. f., er hört nicht auf Körper zu sein. Ich kann ihn nicht vorstellen ohne Ausdehnung, denn mit dieser hebe ich den Körper selbst auf. Der Gegensatz zwischen Geist und Körper ist gleich dem Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz.

3. Der Körper als Gegenstand des Denkens.

Da von diesem Begriff die ganze cartesianische Naturphilosophie abhängt, so ist es wichtig, die Sache in das hellste Licht zu setzen. Offenbar ist die erste Bedingung zu einer deutlichen Naturerkenntniß, daß die Natur unser Gegenstand ist. Was ist die Natur, rein als Gegenstand betrachtet? Gewöhnlich meint man, die Gegenstände seien uns als solche gegeben, wir

haben sie als Gegebenes nur aufzunehmen, uns lediglich empfangend zu verhalten, unsern Sinn und Verstand ihnen zu unterwerfen und abzuwarten, welche Eindrücke sie darin zurücklassen, sie seien das Modell und wir die wächserne Tafel. Offenbar ist nur Dasjenige Gegenstand für uns, dem wir gegenüberstehen. Dieses Ding ist mein Gegenstand, d. h. es steht mir gegenüber, d. h. ich stehe ihm gegenüber. Nun stehe ich aber dem Dinge nicht gegenüber, wenn ich mich nicht dem Dinge gegenüberstelle, wenn ich mich also nicht von dem Dinge unterscheide oder, was dasselbe heißt, wenn ich es nicht von mir unterscheide d. h. mein Wesen von dem seinigen sondere, als selbstbewußtes oder denkendes Wesen der Außenwelt gegenübertrete. Es giebt keinen Gegenstand ohne Gegenüberstellung, kein Object ohne Subject, kein Du ohne Ich. Nun ist das Subject nicht gegeben, sondern es ist die That der selbstbewußten Unterscheidung, der Act des selbstthätigen Denkens. Das Denken ist nicht gegeben. Wenn das Denken gegeben wäre, so müßte man sich wundern, warum es so vielen nicht gegeben ist. Ist das selbstbewußte Subject nicht gegeben, so ist auch das Object nicht gegeben; wenn die Gegenüberstellung von Subject und Object nur durch den Act des Denkens vollzogen wird, so entstehen auch nur in diesem Act die Gegenstände, so wird uns dadurch die Natur zum Object.

Also die Natur als Gegenstand genommen ist die Natur nicht, wie sie sich in unseren Empfindungen vorfindet, sondern wie sie das Denken sich gegenübersetzt, d. i. die von meinem Wesen abgesonderte Natur, die Natur als klare und deutliche Vorstellung. So nimmt sie Descartes.

In der Empfindung stehen uns die Dinge nicht gegenüber, sondern sie berühren uns, sie sind nicht unsere Gegenstände, sondern unsere Zustände und Affecte, wir sind nicht frei von ihnen, sondern unter ihrem Eindruck, wir können deshalb auch

nicht sagen, was die Dinge sind, sondern nur, wie wir sie empfinden. Da aber die Dinge innerhalb unserer Empfindung nicht Gegenstände sind, so dürfen wir auch nicht unsere Empfindungen den Gegenständen beilegen und mithin die sinnliche Beschaffenheit nicht zum Attribut des Gegenstandes machen. Wir dürfen nicht sagen, der Gegenstand sei roth, sauer, hart u. s. f., im Gegentheil wir müssen, um das Object in seiner Wahrheit zu fassen, nicht wie es für uns, sondern wie es an sich ist, von allen sinnlichen Beschaffenheiten abstrahiren. Die Natur wird erst ein klares, durchsichtiges Object, wenn wir ihr den Schleier abziehen, in den sie bewußtlos unsere Phantasie und Empfindung einhüllt. So eingehüllt und darum so unklar erscheint die Natur dem Sinnenglauben.

4. Der Körper als Gegentheil des Geistes.

Descartes denkt die Natur, d. h. er macht sie zum reinen Object, an dem Nichts von menschlichen Zusätzen haften soll; er abstrahirt von Allem, was wir in die Natur hineintragen vermöge der Empfindung und Phantasie, er entschleiert die Natur, um deren nacktes Wesen zu erkennen. Wenn von allen sinnlichen Beschaffenheiten der Körper abstrahirt wird, so bleibt nur das abstracte Wesen des Körpers übrig, nämlich seine Räumlichkeit oder seine Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe. Wenn wir den Körper schlechthin dem Geiste entgegensetzen, so muß der Körper auch schlechthin das Gegentheil des Geistes sein, also ganz selbstlos, also bloß ausgedehnt. Ist der Geist bloß denkend, so ist der Körper nur ausgedehnt: diese beiden Vorstellungen fordern und tragen sich gegenseitig.

II.

Die Ausdehnung als Raum. Der Körper als Raumgröße.

1. Der Ort.

Der Körper ist eine ausgedehnte Substanz. Er ist nichts weiter. Wenn wir die Ausdehnung aufheben, so haben wir den Körper selbst aufgehoben. Er ist ohne Ausdehnung nichts, wie der Geist nichts ist ohne Denken. Also ist zwischen Körper und Ausdehnung kein realer Unterschied. Der Körper im Unterschied von der Ausdehnung ist entweder ein Wort ohne jeden Begriff oder etwas Nichtmaterielles, das doch körperlich ist, d. h. ein völlig verworrener Begriff. Körper und Ausdehnung sind demnach identisch. Die Ausdehnung hat keine anderen Unterschiede, als die der Länge, Breite, Tiefe. Ihre Unterschiede sind lediglich die räumlichen Dimensionen. Also sind Ausdehnung und Raum identisch. Mithin ist der Körper, deutlich vorgestellt, nichts anderes als Raumgröße; der physikalische Begriff des Körpers ist demnach identisch mit dem mathematischen. Der Raum verhält sich zum Körper, wie die allgemeine Ausdehnung zur beschränkten, wie die Gattung oder Art zum Individuum. *

Jeder Körper ist eine bestimmte oder begrenzte Raumgröße. Er ist nichts weiter. Außer ihm sind andere Raumgrößen, andere Körper, die ihm näher oder entfernter benachbart sind. Einige sind ihm unmittelbar benachbart, d. h. sie umgeben ihn. Jeder Körper ist von anderen umgeben. Jeder Körper nimmt einen bestimmten Raum ein. Dieser Raum ist sein Ort. In Rücksicht auf die umgebenden Körper ist der Ort oder der Raum

* Princ. phil. II, § 9, 10.

des Körpers, den er gegen andere einnimmt, seine Lage. Der Raum, den er erfüllt, ist seine Größe oder sein innerer Ort. Die Oberfläche oder der Raum, in welchem sich der umgebene Körper mit den umgebenden unmittelbar berührt, ist der äußere Ort. Der (innere) Ort und die Größe des Körpers sind demnach identisch. *

2. Verdünnung und Verdichtung.

(Poren.)

Gegen den Satz, daß Körper und Ausdehnung, dieser Körper und diese Ausdehnung oder diese Raumgröße, identisch sind, erheben sich zwei Bedenken, die sich auf physikalische Thatsachen stützen wollen. Der Körper und seine Ausdehnung seien offenbar verschieden. Denn derselbe Körper habe nicht immer dieselbe Ausdehnung, er könne sich mehr oder weniger ausdehnen, je nachdem er sich verdünne oder verdichte. Das ist die eine Thatsache, auf die man sich beruft gegen die Identität von Körper und Ausdehnung: die Verdünnung der Körper.

Man braucht nur die Begriffe der Ausdehnung und Verdünnung deutlich zu bestimmen, um einzusehen, wie wenig die Verdünnung ein größeres Quantum der Ausdehnung ist. Die Ausdehnung oder die Materie besteht in der Menge der Theile. Diese bestimmte Raumgröße besteht in einer bestimmten Menge von Theilen. Die Verdünnung des Körpers besteht nicht darin, daß der Körper mehr Theile bekommt; nicht die Theile vergrößern sich, sondern die Zwischenräume der Theile. Die Menge der Theile bleibt dieselbe. Die Zwischenräume vergrößern sich d. h. andere Körper treten zwischen die Theile des ersten. Die Verdünnung ist nicht Vermehrung der Ausdehnung, denn sie ist

* Princ. phil. II, § 13—15.

nicht Vermehrung der Theile. Der Schwamm wird größer, wenn er mit Wasser gefüllt ist. In der That aber ist nicht der Schwamm größer, sind der Theile des Schwammes nicht mehr geworden, sondern in seinen Zwischenräumen sind mehr Wassertheile als vorher. Das ganze Phänomen der Verdünnung und Verdichtung läßt sich nur durch die Theorie der Poren auf eine begreifliche Weise erklären. Eben durch diese Erklärung wird aber die Identität von Körper und Ausdehnung so wenig angegriffen, daß sie vielmehr dadurch bestätigt wird.*

3. Der leere Raum.

Dennoch sei die Ausdehnung, so lautet das zweite Bedenken, vom Körper verschieden: es gebe eine Ausdehnung ohne Körper, einen leeren Raum; die Ausdehnung als solche sei leer und unterscheide sich darin vom Körper.

Indessen gilt dieser Einwand nur, so lange man vom Leeren eine verworrene Vorstellung hat. Wenn man sich diese Vorstellung einigermaßen verdeutlicht, so wird man leicht finden, daß was man leeren Raum nennt entweder nur uneigentlich so heißt oder geradezu ein Unding bedeutet, in beiden Fällen also nichtssagend ist. Wir unterscheiden den gewöhnlichen Begriff des leeren Raumes von dem philosophischen. Jener versteht die Sache relativ, dieser absolut; im ersten Fall ist der sogenannte leere Raum nicht leer, im zweiten ist er ein Nonsens. Man sagt z. B. der Wasserkrug, der Fischweiher, das Kauffahrteischiff seien leer, wenn im ersten das Wasser, im zweiten die Fische und im dritten die Waaren fehlen, obwohl in allen drei Fällen andere Körper die Behältnisse einnehmen. So nennt man überhaupt den Raum leer, in dem sich keine sinnlich wahrnehmbaren

* Princ. phil. II, § 5 – 7.

Körper finden. Offenbar ist dieser Begriff des Leeren relativ, es ist der Schein des Leeren für uns, die wir in einem gewissen Raum entweder andere Körper erwarten oder überhaupt keine sinnlich wahrnehmbaren empfinden.

Was will es nun heißen, wenn man im absoluten Sinn von leerem Raum spricht d. h. von einem Raum, in dem buchstäblich Nichts ist? Offenbar ist der Raum Etwas und ein Etwas, in dem Nichts ist, eben so sehr ein Unding als ein Ungedanke. Der gewöhnliche Begriff des Leeren, der zu unseren ersten Vorurtheilen zählt, liegt dem philosophischen zu Grunde, und dieser ist eigentlich nur eine Schlußfolgerung aus jenem. Der Wasserkrug heißt leer, wenn das Wasser darin fehlt. Zwischen dem Gefäß und dem Wasser als seinem Inhalte ist keinerlei innerer Zusammenhang; das Wasser kann eben so gut fehlen als darin sein, eben so die Luft, eben so jeder andere beliebige Inhalt, der das Gefäß erfüllen könnte. Offenbar also könnte jeder Inhalt fehlen, d. h. das Gefäß kann absolut leer sein. So scheint es. Das Gefäß kann freilich gedacht werden ohne den Inhalt eines anderen Körpers. Kann es auch gedacht werden ohne Form, ohne Höhlung, ohne concave Wände, die von einander entfernt sind? Setzen wir, es sei absolut leer, so ist zwischen den Wänden, die das Gefäß einschließen, nichts, so sind diese Wände nicht getrennt, sondern fallen zusammen. Ist das Gefäß noch denkbar? Das leere Gefäß, das Wort leer im genauen Verstande genommen, ist wie der leere Raum überhaupt eine in sich widersprechende und darum unmögliche Vorstellung, eine contradictio in adjecto, wie die Logiker sagen.

Der leere Raum ist demnach im gewöhnlichen Verstande genommen nicht leer; im philosophischen Verstande genommen ist er unmöglich. Das Gefäß ist immer voll, denn es giebt nie einen Theil darin, der in der That leer wäre; es ist auch nicht mehr oder weniger voll, denn sonst müßten Theile desselben

mehr oder weniger leer sein; es kann nie voller sein als es ist, das Gold macht es nicht voller als die Luft.*

III.

Die Körperwelt als Raumwelt.

(Atome.)

Körper und Ausdehnung sind also in der That identisch. Es giebt keinen leeren Raum. Wo Raum ist, da sind auch Körper, aber auch nur Körper. Im Raum ist nur Raum für Körper, und die Körper sind nur im Raum. Also durch den ganzen Raum, so weit er geht, erstreckt sich die Körperwelt.

Wie weit geht der Raum? Offenbar so weit als die Ausdehnung. Es giebt innerhalb der Ausdehnung Nichts, das unausgedehnt, also untheilbar wäre. Es giebt keine Atome. Die kleinsten Theile der Körper sind immer noch theilbar, also nicht Atome, sondern Corpuskeln. Es giebt eben so wenig eine absolute Grenze der Ausdehnung, denn mit einer solchen Grenze müßte die Ausdehnung aufhören, jenseits derselben müßte das Unausgedehnte anfangen, also müßte die Grenze selbst nicht mehr ausgedehnt sein. Es ist absolut unmöglich, der Ausdehnung eine Grenze zu setzen, die nicht ausgedehnt wäre; es ist also absolut unmöglich, die Ausdehnung eingeschlossen zu denken in unübersteigliche Schranken: sie muß also schlechterdings grenzenlos gedacht werden.

Es giebt keine Grenze der Ausdehnung, also auch keine Grenze der Körperwelt: die Körperwelt ist endlos.

Die Körperwelt ist nur ausgedehnt. Es giebt in der Ausdehnung nichts Leeres. Die Ausdehnung ist daher stetig. Es

* Princ. phil. II, § 16—19.

giebt nicht verschiedene Arten der Ausdehnung oder der Materie, also auch nicht verschiedene materielle Welten. Also ist die endlose Körperwelt nur eine.

Es findet sich nirgends eine Grenze, wo die Ausdehnung abbricht; es giebt keine Atome, die sie aufheben. Mithin ist auch der Zusammenhang der Körper ein stetiger. Es giebt nur eine Körperwelt und diese ist endlos, oder es giebt nur eine Materie und diese ist durch das ganze Universum verbreitet: es giebt dem Denken gegenüber nur eine Welt, diese eine Welt ist materiell, diese eine materielle Welt ist endlos, in dieser endlosen Welt giebt es nur eine Materie: die Ausdehnung.*

* Princ. phil. II, § 20—22.

Achtes Capitel.

Die Bewegung. Das mechanische Princip der Naturerklärung.

Ausdehnung und Bewegung. Die Bewegung als Ortsveränderung. Das erste Bewegende. Bewegungsgröße. Bewegungsgesetze. Cohäsionsunterschiede. Feste und flüssige Körper. Himmel und Erde. Die cartesianischen Wirbel.

I.

Die Modi der Ausdehnung.

1. Theilung. Gestaltung. Bewegung.

Nachdem wir von der körperlichen Natur Alles abgezogen haben, das unsere Denk= oder Empfindungsweise in sie hineinlegt, so ist das Wesen derselben klar und deutlich gedacht und als Ausdehnung erkannt worden. Der Körper existirt, auch wenn alle seine sinnlichen Beschaffenheiten aufgehoben werden. Der Körper hört auf zu existiren, sobald wir die Ausdehnung aufheben.

Die Ausdehnung ist das Attribut des Körpers, wie das Denken das Attribut des Geistes. Alle Erscheinungen und Vorgänge der geistigen Natur müssen aus dem Denken begriffen

werden: sie sind Modificationen des Denkens. Alle Erscheinungen und Vorgänge der körperlichen Natur wollen aus der Ausdehnung erklärt sein: sie sind Modificationen der Ausdehnung. Welches sind diese Modificationen? Welches sind die innerhalb der Ausdehnung möglichen Veränderungen?

Es giebt in der Ausdehnung nichts Untheilbares, es giebt keine Atome. Also ist die Ausdehnung durchgängig oder in's Endlose theilbar. Diese Theile können getrennt und verbunden werden und eben dadurch verschiedene Formen und Figuren bilden. Diese Verbindung und Trennung selbst ist eine Bewegung der materiellen Theile. Mithin ist die Ausdehnung theilbar, gestaltungsfähig (figurabel), beweglich. Sie erlaubt keine anderen Veränderungen als diese. Alle ihre Modificationen oder alle möglichen materiellen Vorgänge sind Theilungen, Gestaltungen, Bewegungen. Sie sind in diesen drei Begriffen erschöpft. Descartes selbst schließt mit dieser Erklärung den zweiten Theil seiner Principien: „Ich gestehe unumwunden, daß ich keine andere Materie der körperlichen Dinge anerkenne, als jene bloß theilbare, gestaltungsfähige, bewegliche, welche die Geometer Größe (Quantität) nennen und zum Gegenstand ihrer Beweisführungen nehmen; daß ich in der Natur der Körper nichts weiter betrachte, als Theilung, Gestaltung, Bewegung; daß ich nichts als wahr gelten lasse, das nicht aus diesen völlig sicheren Principien so einleuchtend folgt, daß es der mathematischen Beweisführung gleichkommt. Und weil auf diese Weise alle Erscheinungen der Natur erklärt werden können, so halte ich dafür, daß keine anderen Principien der Physik gelten dürfen und keine anderen erforderlich sind.“ *

* Princ. phil. II, § 64.

2. Die Modi der Ausdehnung als Bewegung.

Diese Principien lassen sich vereinfachen. Es ist klar, daß alle wirkliche Theilung und Gestaltung der Materie nicht möglich ist ohne Bewegung, daß mithin alle Modificationen der Ausdehnung sich auf die Bewegung zurückführen lassen, daß aus dieser sämmtliche Naturerscheinungen erklärt werden müssen. Alle Veränderungen in der Körperwelt sind Bewegungen. Oder wie sich Descartes ausdrückt: „alle Veränderung der Materie oder die Verschiedenheit aller ihrer Formen ist von der Bewegung abhängig.“* Jetzt haben wir den vollständig entwickelten Begriff von der cartesianischen Naturlehre: das Wesen des Körpers will rein mathematisch (als Raumgröße), die Veränderungen der Körper wollen rein mechanisch (als Bewegungen) erklärt sein. Die physikalische Vorstellungsweise der cartesianischen Philosophie ist demnach mathematisch-mechanisch.

3. Die Bewegung als Ortsveränderung.
(Versetzung.)

Alle körperlichen Vorgänge und Erscheinungen erklären sich aus der Bewegung. Was ist Bewegung? Eine räumliche Veränderung. Nun ist der Raum, den ein Körper in Rücksicht auf andere Körper einnimmt oder ausmacht, der Ort dieses Körpers.** Wenn sich ein Körper bewegt, so verändert er seinen Ort, d. h. er geht aus einem Ort in einen andern. Bewegung ist demnach Ortsveränderung. „Sie ist diejenige Handlung, vermöge deren ein Körper aus einem Ort in einen anderen wandert.“***

* Princ. phil. II, § 23.

** S. oben Buch II, Cap. VII. (S. 387.)

*** Motus est actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat. Princ. phil. II, 24.

Doch müssen wir diesen Begriff näher bestimmen, damit er nicht einem augenscheinlichen Widerspruch unterliege. Ohne diese nähere Bestimmung könnten wir leicht genöthigt sein, von demselben Körper die Bewegung in derselben Zeit zugleich zu bejahen und zu verneinen. Ein Körper verändert seinen Ort d. h. er bewegt sich; er kommt von einem Ort in einen andern, ohne sich zu bewegen, d. h. er ruht. Beides ist zugleich möglich, wenn z. B. jemand in dem bewegten Schiffe, das ihn von einem Ort zum andern trägt, ruhig sitzt. Offenbar verändert der Mann im Schiff seinen Ort, ohne sich zu bewegen. Wir werden also die Bewegung als Ortsveränderung so bezeichnen müssen, daß sie diesen Fall der Ruhe, die das Gegentheil der Bewegung ist, ausschließt. Der Mann im Schiff ruht, weil er seinen Ort in Rücksicht des Schiffs d. h. in Rücksicht der ihm nächst benachbarten Theile der Materie nicht verändert. Er bleibt in derselben Nachbarschaft. Also wird die Ortsveränderung nur dann im eigentlichen Sinn Bewegung sein, wenn ein Körper (oder, da alle Körper eine Materie bilden, ein Theil der Materie) aus der Nachbarschaft der Körper, die ihn unmittelbar umgeben und berühren, in eine andere Nachbarschaft d. h. in die Umgebung anderer Körper versetzt wird. Diese Erklärung bedarf noch eines Zusatzes.

Der Körper sei A, der ihn unmittelbar umgebende Körper B. Hier sind zunächst zwei Fälle denkbar, in denen der Körper A seinen Ort in Rücksicht auf B ändert. Entweder A verläßt die Umgebung des ihm benachbarten B, während dieser Körper in Rücksicht auf seine übrige Umgebung in Ruhe bleibt, oder der umgekehrte Fall findet statt. In beiden Fällen hat A seinen Ort in Rücksicht auf B verändert, aber nur im ersten Fall hat sich A bewegt. Genau so bestimmt Descartes den Begriff der Bewegung: „Wenn wir erwägen, was unter Bewegung verstanden werden muß, nicht sowohl nach dem gewöhnlichen Gebrauch

des Worts als nach der Wahrheit der Sache, so können wir sagen: sie sei die Versetzung (translatio) eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft der Körper, die ihn unmittelbar berühren und gleichsam als ruhend betrachtet werden, in die Nachbarschaft anderer Körper. Hierbei verstehe ich unter einem Körper oder einem Theil der Materie alles Dasjenige, was zusammen seinen Ort verändert, obgleich es selbst wieder aus vielen verschieden bewegten Theilen bestehen kann. Und ich sage, die Bewegung sei Versetzung, nicht die Kraft oder Handlung, welche die Versetzung bewirkt, um zu bezeichnen, daß die Bewegung immer in dem Beweglichen, nicht in dem Bewegenden stattfinde, weil man diese beiden Dinge gewöhnlich nicht genau unterscheidet: die Bewegung ist nichts für sich, keine Art der Substanz, sondern nur ein Modus, sowie die Gestalt ein Modus des gestalteten Dinges und die Ruhe ein Modus des ruhenden Dinges ist." *

Ein Körper bewegt sich d. h. er verändert seinen Ort in Rücksicht der ihm nächst benachbarten Körper. Diese Ortsveränderung ist offenbar gegenseitig. A kann sich nicht von B trennen, ohne daß sich auch B von A trennt. Warum wird die Bewegung nur dem einen Körper zugeschrieben und nicht eben so gut dem andern trotz seiner scheinbaren Ruhe? Weil im andern Falle Widersprüche nothwendig folgen würden. Man denke sich einen Körper A, der sich auf der Erdoberfläche in einer bestimmten Richtung bewegt. Er ändert seinen Ort in Rücksicht der ihm nächst benachbarten Theile der Erde. Also ändern auch diese Theile ihren Ort in Rücksicht auf den Körper A. Also müßte man auch der Erde in dieser Rücksicht eine Bewegung zuschreiben.

* — motum esse translationem unius partis materiae sive unius corporis ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum etc. Princ. phil. II, 25.

Aber ein anderer Körper B bewegt sich in derselben Zeit auf der Erdoberfläche in der entgegengesetzten Richtung als A. Also müßte die Erde sich in derselben Zeit in entgegengesetzten Richtungen bewegen: ein Widerspruch, der nur dadurch vermieden wird, daß die Erde in Rücksicht auf jene Körper A und B als ruhend betrachtet wird. *

3. Zusammengesetzte Bewegung.

Aus dem festgestellten Begriff der Bewegung ziehen wir einige wichtige Folgerungen. In demselben Körper oder in denselben Theilen der Materie findet in derselben Zeit nur eine ihnen eigenthümliche Bewegung statt. Dieser so bewegte Körper kann an der Bewegung anderer Körper, mit denen er zusammenhängt, theilnehmen, und auf diese Weise können in demselben Körper zugleich unendlich viele verschiedene Bewegungen stattfinden, wie z. B. die Räder einer Taschenuhr auf eine ihnen eigenthümliche Weise bewegt werden, die Uhr bewegt sich zugleich mit dem Mann, der sie trägt, dieser mit dem Schiff in dem er auf- und abgeht, das Schiff mit dem Meere, dieses mit der Erde u. s. f. Jene eine dem Körper eigenthümliche Bewegung kann selbst aus vielen Bewegungen zusammengesetzt sein, die gleichsam die Factoren derselben bilden, wie z. B. bei der diagonalen Bewegung in dem sogenannten Parallelogramm der Kräfte. Endlich wenn ein Körper seinen Ort verändert, so folgt, daß er einen anderen Ort einnimmt, woraus er den hier befindlichen Körper vertreibt, der wiederum einen andern Körper nöthigt, seinen Ort zu verlassen, und so beginnt eine Körperwanderung, die eine kreisende Richtung beschreibt, weil ihr letztes Glied in den Ort eintritt, den ihr erstes verlassen hat.

* Princ. phil. II, § 30.

Es giebt keinen leeren Ort. Sobald also ein Ort von einem Körper verlassen wird, muß er von einem anderen Körper eingenommen werden; mit jeder Ortsveränderung entsteht eine Bewegung, die in den Ort zurückkehrt, von dem sie ausgeht, oder in jeder Bewegung bewegt sich ein vollständiger Kreis von Körpern.*

4. Das erste Bewegende.

Das Gegentheil der Bewegung ist die Ruhe. Beide sind Modi der körperlichen Substanz. Diese an sich betrachtet ist bloß ausgedehnt, bloß beweglich, nicht aus eigenem Vermögen bewegt. Woher also kommt die Bewegung in die Körperwelt, da sie aus der Körperwelt nicht kommt? Die erste Ursache der Bewegung kann nur in Gott gesucht werden, als der unendlichen Substanz, von der die endlichen abhängen. Er ist das Princip der Erkenntniß für die Geister und das Princip der Bewegung für die Körper; er erleuchtet jene und bewegt diese.

Um die Bewegung hervorzubringen, ist Kraft erforderlich. Darum ist auch Kraft nothwendig, um die hervorgebrachte Bewegung zu hemmen. Zur Erzeugung sowohl der Bewegung als der Ruhe bedarf es einer Kraft, welche die Körper als solche nicht haben. Darum ist Gott die erste Ursache nicht bloß der Bewegung, sondern auch der Ruhe in der Körperwelt. Oder die Materie ist von ihm geschaffen im Zustand der Bewegung und Ruhe. Beides kommt der Materie ursprünglich zu. Wäre dies nicht der Fall, so bliebe es unbegreiflich, wie jemals in der Körperwelt die Bewegung entstehen oder gehemmt werden könnte. Also werden wir die Körperwelt in ihren ursprünglichen Bedingungen als eine theils bewegte theils ruhende Masse erklären.**

* Princ. phil. II, § 31, 32, 33.

** Ebendaselbst. § 36.

5. Die Größe der Bewegung.

Wenn aber die Körper von sich aus die Kraft nicht haben, die Bewegung zu erzeugen, so haben sie auch nicht die Kraft, dieselbe entweder zu vermehren oder zu vermindern. Es ist klar, daß zu beidem Kraft gehört. Da nun die Ausdehnung oder die Körperwelt ihrer Natur nach kraftlos ist, so folgt, daß jener ursprüngliche Zustand der Bewegung und Ruhe sich weder vermehrt noch vermindert oder, was dasselbe heißt, daß die Größe der Bewegung in der Natur constant bleibt. Descartes folgert dieses Gesetz aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Wirkens. Das Gesetz ist nothwendig, weil sein Gegentheil unmöglich ist in Folge sowohl der göttlichen als der körperlichen Natur.*

II.

Die Bewegungsgesetze.

Alle Naturgesetze sind Bewegungsgesetze. Alle diese Gesetze folgen aus dem festgestellten Princip, wonach der Größenzustand der Bewegung und Ruhe in der Materie sich gleich bleibt. Kein Körper kann von sich aus die Bewegung erzeugen, er kann sie nur empfangen; kein Körper kann von sich aus die empfangene Bewegung ändern oder hemmen. Jede Veränderung, die in ihm vorgeht, wird determinirt von Außen. Jede Veränderung in der Natur erfolgt aus äußeren Ursachen d. h. rein mechanisch. Die Bewegung ist nie eine ursprüngliche, sondern immer eine mitgetheilte. Sie ist dem Körper mitgetheilt durch einen anderen Körper, d. h. die Mittheilung geschieht durch den Stoß.

Von hier aus begreifen sich leicht die drei Hauptgesetze der cartesianischen Physik.

* Princ. phil. II, § 36.

1. Gesetz der Trägheit.

Kein Körper verändert seinen Zustand ohne äußere Ursache. Positiv ausgedrückt: jeder Körper beharrt in dem Zustande, in dem er sich befindet, es sei nun der Zustand der Bewegung oder der Ruhe, der Verbindung oder Trennung mit einem anderen Körper, der Zustand dieser oder jener Gestalt u. s. f. Man könnte dieses erste und einfachste Naturgesetz das der Beharrlichkeit oder Trägheit nennen, nur muß man unter Trägheit nicht etwa das Bestreben des Körpers verstehen, im Zustand bloß der Ruhe zu bleiben oder aus der Bewegung wieder zur Ruhe zu kommen. Ist der Körper im Zustand der Ruhe, so beharrt er darin, bis eine äußere Ursache ihn daraus vertreibt; ist er im Proceß der Bewegung, so beharrt er in dieser Bewegung d. h. er bewegt sich fort mit derselben Geschwindigkeit in derselben Richtung, bis eine äußere Ursache ihn hindert. Wenn der Körper (vermöge seiner Beharrlichkeit) nur das Bestreben hätte zu ruhen, so würde er aus der Bewegung in den Zustand der Ruhe sogleich übergehen, wenn die äußere Ursache seiner Bewegung aufhört zu wirken. Jede Wurfbewegung beweist das Gegentheil. *

Das Bestreben des Körpers, in seinem Zustande zu beharren, ist offenbar zugleich das Widerstreben, diesen Zustand zu verlassen. Dieses Widerstreben ist ein passiver Widerstand, der einer Kraft gleichkommt, und hier ist die Stelle, welche diesem Begriff in der Körperwelt einen Halt giebt. „Die Kraft eines jeden Körpers, auf einen anderen zu wirken oder der Wirkung eines anderen Widerstand zu leisten, besteht lediglich darin, daß jedes Ding, so viel an ihm ist, in dem Zustande zu beharren strebt, in dem es sich befindet." Diese Kraft hat jeder Theil der Materie. Je mehr Theile also der Körper hat, um so

* Princ. phil. II, § 37, 38.

mehr hat er Kraft. Die Menge seiner Theile ist die Masse des Körpers. Je größer die Bewegung dieser Masse, um so größer natürlich ihre Kraft. Die Größe der Bewegung ist die Geschwindigkeit. Also ist klar, daß die Größe der Kraft bestimmt wird durch zwei Factoren: sie ist das Product der Masse in die Geschwindigkeit.*

2. Gesetz der geradlinigten Bewegung.

Es folgt von selbst, daß der bewegte Körper die Richtung, in der er sich bewegt, von sich aus nicht ändert. Die Richtung würde sich in jedem Moment ändern, wenn sie eine Curve beschriebe; sie würde sich in gewissen Momenten ändern, wenn sie in gebrochenen Linien verliefe; wenn sie in jedem Moment dieselbe bleibt, so kann ihr Weg nur die gerade Linie sein. Darum ist vermöge der Beharrlichkeit die gerade Linie die naturgesetzliche Richtung des bewegten Körpers.**

3. Gesetz des Stoßes.

Da es nun keinen leeren Raum giebt, so folgt, daß jeder bewegte Körper auf seinem Wege, den er in gerader Linie fortzusetzen bestrebt ist, einen andern Körper trifft, daß also eine Begegnung oder ein Zusammenstoß der Körper stattfindet. Der bewegte Körper erfährt in dieser Begegnung nothwendig den Widerstand des andern, der entweder größer oder geringer ist als seine eigene Kraft. Im ersten Fall wird der bewegte Körper zur Rückkehr genöthigt, d. h. er wird seine Richtung

* Princ. phil. II, § 43.

** Ebendaselbst. § 39.

ändern und seine Bewegung behalten, im zweiten wird er den anderen Körper nöthigen, sich in derselben Richtung mit ihm fortzubewegen. Da nun die Größe der Bewegung dieselbe bleibt, so wird in diesem Fall die Geschwindigkeit sich in demselben Maaße vermindern als sich die bewegte Masse vergrößert, d. h. der bewegte Körper wird dem andern genau so viel von seiner Geschwindigkeit mittheilen als er selbst verliert.*

Aus der Bewegung des Körpers folgt der Zusammenstoß; aus dem Zusammenstoß der Körper folgt, daß in ihrer Bewegung eine Veränderung stattfindet. Nach welchen Regeln erfolgt diese Veränderung? Die sieben Fälle, nach welchen Descartes diese Regeln unterschieden hat, lassen sich unter einfachen Gesichtspunkten ordnen. Entweder der Zusammenstoß erfolgt in entgegengesetzter Richtung oder in derselben. Der erste Fall hat zwei Möglichkeiten: entweder die zusammenstoßenden Körper sind beide bewegt oder der eine von beiden ist ruhend. Jede dieser beiden Möglichkeiten hat drei Fälle.

I. Beide Körper sind bewegt und treffen sich in entgegengesetzten Richtungen.

1) Die Massen und Geschwindigkeiten sind auf beiden Seiten gleich.
2) Bei gleicher Geschwindigkeit ist die Masse des einen größer als die des andern. (Die Massen sind ungleich.)
3) Bei gleichen Massen ist die Geschwindigkeit des einen größer als die des anderen. (Die Geschwindigkeiten sind ungleich.)

II. Der eine der beiden zusammenstoßenden Körper ruht. Hier kann die Verschiedenheit der Fälle nur die Massen betreffen.

* Ebendaselbst. § 40, 41, 42.

4) Die ruhende Masse ist kleiner als die bewegte.

5) Die ruhende Masse ist größer als die bewegte.

6) Die ruhende Masse ist eben so groß als die bewegte.

III. 7) Die zusammenstoßenden Körper sind beide in derselben Richtung bewegt.*

Jeder dieser Fälle hat sein einfaches mechanisches Gesetz. Diese Gesetze begreifen alle Arten des Stoßes, der Stoß begreift alle Arten der Bewegung, die Bewegung alle Veränderungen in der Körperwelt in sich, so daß aus diesen Grundgesetzen sämmtliche Erscheinungen der materiellen Natur nach mathematisch-mechanischen Principien erklärt werden müssen.

III.

Feste und flüssige Körper.

1. Unterschied beider.

Auch die Cohäsionsunterschiede der Körper führen sich zurück auf die mechanische Beschaffenheit der Theile d. h. auf den Bewegungs- oder Ruhezustand. Darin besteht der handgreifliche Unterschied der festen und flüssigen Körper, daß die Theile der ersten einer eindringenden Bewegung Widerstand leisten, die Theile der anderen nachgeben. Der Bewegung entgegengesetzt ist nicht die Bewegung, sondern die Ruhe. Was also den Körper fest oder seine Theile gegen jede Bewegung, die sie verschieben möchte, widerstandsfähig macht, ist nichts anderes, als daß sich seine Theile durchgängig im Ruhezustand befinden. Und die Flüssigkeit des Körpers, die in der Verschiebbarkeit seiner

* Princ. phil. II, § 45—52.

Theile besteht, hängt davon ab, daß diese Theile durchgängig im Proceß der Bewegung begriffen sind. Es ist nicht denkbar, daß irgend etwas anderes die Theile des festen Körpers stärker zusammenhält als ihre Ruhe. Oder sollte es etwa eine Art Leim sein, der sie mit einander verbindet? Was aber wäre denn ein solches Medium? Entweder eine Substanz oder ein Modus. Es giebt nichts drittes. Aber Substanzen sind die Theile selbst, und Modus ist die Ruhe, ja sie ist unter allen Modis der bewegungsfeindlichste. *

2. Der feste Körper im flüssigen.

Aus diesem so begriffenen Unterschiede der festen und flüssigen Körper entwickelt Descartes seine hydrodynamischen Principien, die er als Grundlage braucht für die von ihm aufgestellte Hypothese der Planetenbewegung. Die Materie ist entweder in festem oder flüssigem Zustande. Da nun überall Materie ist, da es keinen leeren Raum giebt, so ist die flüssige Materie überall, wo die feste nicht ist, so sind die festen Körper von den flüssigen umgeben.

Nun sind die Theile der flüssigen Körper im Unterschiede von denen der festen sämmtlich bewegt: daher die Veränderungen und Auflösungen, welche unter dem Einfluß dieser beständigen Bewegungen die Körper in flüssigen Materien z. B. in Wasser und Luft erleiden. Und zwar sind die Theile der flüssigen Körper, da sie von allen Seiten umgeben sind von flüssigen, also bewegten Theilen, gleichmäßig nach allen Seiten bewegt, also nachgiebig für jede Bewegung, die von außen her in sie eindringt. Setzen wir nun, daß ein fester oder harter Körper

* Princ. phil. II, § 54, 55.

rings umgeben sei von flüssiger Materie, so wird dieser Körper von allen Seiten gleichmäßig nach allen Seiten bewegt, also in einem schwebenden Gleichgewicht gehalten werden. Sobald jetzt eine Bewegung, wie groß oder klein sie sei, eintritt, welche die Theile der flüssigen Materie nach einer bestimmten Richtung treibt, so entsteht ein Strom, der sämmtliche Theile der flüssigen Materie ergreift und den in ihrer Mitte befindlichen festen Körper mit sich forträgt.* So treiben die Ströme nach dem Meere, die Luft nach Westen, wenn sie der Ostwind in Bewegung setzt. Und die kleinste Kraft ist im Stande, den flüssigen Körpern, deren Theile von sich aus keine bestimmte Richtung verfolgen, weil sie nach allen Seiten gleichmäßig bewegt sind, eine solche bestimmte Richtung zu geben.** Der feste, von flüssiger Materie rings umgebene Körper folgt dieser Richtung, er wird von dem herrschenden Strome mit fortgetragen, er treibt in derselben Strömung, als die Theile, die ihn umgeben; er bleibt in derselben Nachbarschaft, also verändert er seine Umgebung, seine Lage, seinen Ort nicht: deßhalb kann man von diesem Körper nicht im eigentlichen Verstande sagen, daß er sich bewege.***

3. Himmel und Erde. Planetenbewegung.

Unter diesem Gesichtspunkt entwirft Descartes seine Erklärung von der Bewegung der Weltkörper, namentlich der Planeten und insbesondere der Erde. Die Weltkörper ruhen nicht auf Säulen noch hängen sie an Tauen, sie sind freischwebend im Himmelsraum, der so wenig als irgend ein anderer

* Princ. phil. II, § 56, 57.

** Ebendaselbst. § 61.

*** Ebendaselbst. § 62.

Raum leer ist, also eine flüssige Materie bildet, welche die Weltkörper von allen Seiten umgiebt. Unter diesen Weltkörpern sind die Sonne und Fixsterne selbstleuchtend, dagegen werden Planeten, Mond und Erde von der Sonne erleuchtet; sie sind von sich aus dunkel und schweben als feste Körper in den flüssigen Himmeln, die sie rings umschließen. So erscheint unser Planetensystem als das größte Beispiel fester Körper, die sich in der Mitte flüssiger befinden. Unter dieser Voraussetzung löst Descartes aus seiner hydrodynamischen Theorie seine astronomischen Hypothesen.*

Es sind drei Hypothesen, welche die Planetenbewegung zu erklären bis jetzt versucht haben: die ptolemäische des Alterthums, die kopernikanische und die tychonische der neueren Zeit. Die erste ist von der Wissenschaft aufgegeben. Sie leidet an inneren Widersprüchen und streitet mit gewissen Thatsachen, welche die neuere Astronomie beobachtet und festgestellt hat. Es handelt sich mithin nur um die Theorien des Kopernikus und Tycho de Brahe, die in wichtigen Punkten übereinstimmen, namentlich in Rücksicht der heliocentrischen Planetenbewegungen, aber in Rücksicht der Erde einander entgegengesetzt sind. Ist die Sonne oder die Erde der kosmische Mittelpunkt des Planetensystems? Ist die Erde Planet oder nicht? Bewegt sich oder ruht die Erde? Das ist die Frage, in der Tycho mit Kopernikus streitet. Die kopernikanische Hypothese ist ohne Zweifel einfacher und klarer als die tychonische, aber jede von beiden ist einseitig und keine im genauen Verstande richtig.** Hier ist es, wo Descartes mit seiner neuen Hypothese eintritt, die er selbst nur als

* Princ. phil. III, § 9, 10, 11, 24, 25, 26.

** Ebendaselbst. § 15, 16, 17. Ueber die ptolemäische, kopernikanische, tychonische Astronomie vgl. oben Einleitung X, Nr. 3, S. 103—108.

Hypothese aufgestellt haben will, aber als eine solche, die durch die Einfachheit und Bequemlichkeit ihrer Erklärung die anderen Annahmen bei weitem übertrifft und die Theorien des Kopernikus und Tycho gerade in dem Punkte vereinigt, wo sie einander, wie es scheint, auf's Schroffste entgegenstehen. Auf der einen Seite lautet die Erklärung: „die Erde bewegt sich, sie ist Planet unter Planeten." Auf der andern: „die Erde ruht, sie ist der Mittelpunkt der Sonnenbahn, welche selbst (die Sonne) den Mittelpunkt bildet für die Bahnen der Planeten." Wenn sich nun zeigen ließe, daß die planetarische Bewegung der Erde die Ruhe derselben nicht ausschließe, daß vielmehr, weil die Erde Planet ist, darum im genauen Sinn von ihr geurtheilt werden müsse, daß sie ruht, so würde in einer solchen Theorie der Gegensatz zwischen Kopernikus und Tycho aufgehoben und gelöst sein. Zugleich würde diese Theorie jede der beiden Hypothesen verbessern, denn Kopernikus hat die Bewegung der Erde in einem Sinne behauptet, der nicht genau ist, und Tycho hat sie in einem Sinne verneint, der falsch ist. Darum darf man in diesem Punkte sorgfältiger als Kopernikus und richtiger als Tycho verfahren. Das ist die Aufgabe, die sich Descartes setzt. „Ich bin nur darin von jenen beiden Astronomen verschieden, daß ich mit größerer Sorgfalt als Kopernikus die Bewegung der Erde verneine und diese Ansicht mit Gründen unterstütze, die wahrer sind, als die des Tycho; und deßhalb will ich hier die Hypothese darthun, die mir unter allen die einfachste und bequemste zu sein scheint sowohl zur Erkenntniß der Himmelserscheinungen als zur Erforschung ihrer natürlichen Ursachen. Indessen beanspruche ich nicht, daß diese meine Erklärung als absolut wahr gelte, sondern nur als eine Hypothese oder Annahme, die möglicherweise irrt.*

* Princ. phil. III, § 17, 18, 19.

4. Die cartesianische Hypothese.*

Die Erde verhält sich zu dem Himmelsraum, in dem sie schwebt, wie der feste Körper zu dem flüssigen, der ihn von allen Seiten umgiebt. Die Theile der flüssigen Materie sind nach allen Richtungen hin gleichmäßig bewegt und halten dadurch den festen Körper, der sich mitten unter ihnen befindet, in einem schwebenden Gleichgewicht. Der feste Körper ruht im flüssigen. So ruht die Erde in dem flüssigen Himmel, wie das Schiff im Meer, das durch keinen Anker festgehalten, durch kein Ruder getrieben, durch keinen Wind bewegt wird. Und wie die Erde zu ihrem Himmelsraum, so verhalten sich die Planeten überhaupt zu den himmlischen Räumen, die sie umgeben. Wird nun die flüssige Materie nach einer bestimmten Richtung in Bewegung gesetzt, so entsteht die kreisende Strömung, die den festen Körper mit sich fortreißt. So gilt von der Erde und den Planeten, daß sie ruhen in einem bewegten Himmel. „Jeder dieser Weltkörper ruht in dem Theile des Himmels, wo er sich befindet, und alle Veränderung, die man in Rücksicht ihrer Lage bemerkt, kommt lediglich daher, daß sie der Bewegung des Himmels folgen, der sie umschließt.“ **

Die Bewegung selbst läßt sich, wie früher gezeigt wurde, in doppeltem Sinne verstehen, in dem gewöhnlichen, welcher der eigentliche und philosophische Begriff der Sache nicht ist, und im eigentlichen genauen Verstande. In diesem letzteren ist die Bewegung diejenige Ortsveränderung, welche den Körper aus der Nachbarschaft der Körper, die ihn unmittelbar berühren, in die Nachbarschaft anderer Körper, d. h. aus seiner unmittelbaren Umgebung in eine andere Umgebung versetzt. Bewegung,

* Vgl. oben Buch I, Cap. VII, 4. Galilei's Verurtheilung und deren Einfluß auf Descartes (S. 192—198).

** Princ. phil. III, § 26, 27.

richtig verstanden, ist Ortsversetzung (Transport). In diesem Sinne dürften die Planeten und die Erde nur dann als bewegt gelten, wenn sie sich aus dem Himmelsraum d. h. aus der Materie, deren Theile sie unmittelbar umgeben, entfernten, was nur dann der Fall sein könnte, wenn die umgebende Materie ruht, während der Planet sie durchwandert. Aber der Planet verläßt seinen Ort in Rücksicht auf den umgebenden Himmelsraum nicht. Dieser Himmelsraum selbst ist in allen seinen Theilen flüssige und bewegte Materie, die als solche nicht aufhört den Planeten zu umgeben, wenn auch im Einzelnen die berührenden Theile wechseln, d. h. bald die einen bald die anderen Theile derselben Materie den Planeten berühren. Diese Theile sind bewegt, nicht der Planet; wie auf der Oberfläche der Erde Wasser und Luft sich bewegen, der Erde selbst aber in dieser Rücksicht eine Bewegung nicht zugeschrieben wird.*

Die Erde ruht in ihrem bewegten Himmelsraum d. h. in einer im kreisenden Fluß begriffenen Materie, in Rücksicht auf welche sie ihren Ort nicht verändert. Während sie ruht, verändert sich ihre Lage in Rücksicht auf andere Himmelskörper. Will man in diesem Sinne von ihr sagen, daß sie sich bewegt, so bewegt sie sich nicht mehr und weniger als Einer, der im Schiffe schläft und, während er ruht, von Calais nach Dover kommt, weil ihn das Schiff dorthin führt.**

5. Die cartesianischen Wirbel.

So kann man sich die Planetenbewegungen insgesammt vorstellen als kreisende Himmelsströmungen, in denen diese Weltkörper begriffen sind und deren Mittelpunkt die Sonne

* Princ. phil. III, § 29.

** Ebendaselbst. § 30.

bildet. Die Himmelssphären des Planetensystems beschreiben eine Art Wirbelbewegung, die man sich im Kleinen veranschaulichen kann an einem Wasserstrudel, der sich in immer weiteren Kreisen um einen Mittelpunkt herumdreht und die schwimmenden Körper, die in sein Gebiet kommen, ergreift und in die kreisenden Bewegungen seiner Wirbel hineinreißt. Je näher dem Mittelpunkte, um so schneller die Wirbelbewegung, um so geschwinder der Umlauf; je weiter entfernt, um so langsamer. Aus dieser Theorie lassen sich sehr einfach die Planetenläufe, ihre Centralbewegung, die verschiedene Geschwindigkeit ihres Umlaufs, die verschiedenen Abstände der Punkte des Umkreises vom Centrum d. h. die Abweichung der Planetenbahnen von der einfachen Kreislinie (die Ungleichheit des Radius Vector), die Umdrehung der so bewegten Körper um ihre eigene Achse u. s. f. erklären. „Ich brauche nicht weiter zu entwickeln, wie sich aus dieser Hypothese der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, die Mondphasen, die Sonnen- und Mondfinsternisse, die Stillstände und rückläufigen Bewegungen der Planeten, das Vorrücken der Nachtgleichen, die Veränderung in der Schiefe der Ekliptik und ähnliche Dinge ableiten lassen, denn diese Erscheinungen insgesammt begreifen sich leicht, wenn man nur ein wenig in der Astronomie bewandert ist.“ *

* Princ. phil. III, § 31—37.

Neuntes Capitel.

Die Leidenschaften der Seele.

Das psychologische und ethische Problem. Seele und Körper. Lebensmechanismus. Lebensgeister. Seelenorgan. Entstehung und Arten der Leidenschaft. Primitive und secundäre Arten. Werth der Leidenschaften.

Es bleibt noch ein Problem übrig, nachdem die metaphysischen Grundfragen gelöst sind. Die erste Aufgabe hatte darin bestanden, die wahre Vorstellung von der falschen oder die Realität der Dinge vom Schein der Realität, das wirkliche Dasein vom eingebildeten genau zu unterscheiden. Was existirt in Wahrheit? Die erste Gewißheit, die sich aus dem durchgängigen Zweifel, aus der Annahme einer vollkommenen Selbsttäuschung erhob und geltend machte, war die des eigenen Daseins, das als ein selbständiges, von allen körperlichen Dingen unterschiedenes, darum als denkendes Wesen begriffen werden mußte, und zwar als ein bloß denkendes Wesen. Es wurde klar und deutlich erkannt, daß eine denkende Substanz existirt. So war die Realität des Geistes außer Zweifel. Diese Erkenntniß fiel zusammen mit unserer Selbsterkenntniß. Giebt es reale Wesen außer uns, eben so klar und deutlich erkennbar? Das war die zweite Frage. Sie mußte beantwortet werden aus dem Vermögen unseres eigenen Wesens, aus dem was wir sind,

was wir vorstellen. Unmöglich könnten wir in der Selbsttäuschung und im Irrthum befangen sein, wenn wir nicht mangelhaft und unvollkommen wären. Unmöglich würden wir erkennen, daß wir unvollkommen sind, wenn nicht die Idee des Vollkommenen uns erleuchtete. Ohne diese Idee ist unsere Selbsterkenntniß nicht möglich. Und da diese Idee nicht aus uns selbst, die wir unvollkommene Wesen sind, herrühren kann, so zeigte sie klar und deutlich die Realität eines von uns unabhängigen, vollkommenen Wesens. Vielmehr diese Idee selbst war die Existenz des Vollkommenen in uns. So war die Realität Gottes außer Zweifel. Ohne sie wäre die Realität des Geistes, unser eigenes selbstgewisses Dasein nicht möglich. Unsere Selbsterkenntniß erleuchtet uns die Existenz Gottes. Gott ermöglicht aus dem Grunde seiner Vollkommenheit unsere Existenz und unsere Selbsterkenntniß. So verhalten sich Gott und Geist oder so verhalten wir uns zu Gott: Gott ist der Realgrund unseres Daseins; die Thatsache unseres Daseins (mit der Idee Gottes in uns) ist der Erkenntnißgrund der göttlichen Realität. Aber Gott wäre nicht vollkommen, d. h. er wäre überhaupt nicht, wenn unsere Täuschung sein Werk wäre. Und unsere Täuschung wäre sein Werk, wenn die Welt, die wir vorstellen, diese sinnliche, materielle Welt eine bloße Scheinwelt, eine leere Imagination, ein Nichts wäre. Denn ich stelle diese Welt vor, weil ich nicht anders kann, also aus einem Grunde, der nicht in der Machtvollkommenheit meines Willens liegt. Also es giebt eine Welt außer mir, es giebt Dinge als Objecte meiner Vorstellung, die zugleich unabhängig von meiner Vorstellung, also unabhängig von der geistigen Substanz existiren; es giebt Substanzen, die mit dem Geiste nichts gemein haben: die ausgedehnten oder materiellen Substanzen, die nichts weiter sind als ausgedehnt. So war die Realität der Körper außer Zweifel.

Worin besteht nun das Wesen der Dinge, deren Realität klar und deutlich erkannt ist? Was ist Gott? Was ist der Geist? Was sind die Körper? Was ist die Natur dieser Dinge an sich betrachtet? Das waren die methaphysischen Grundfragen. Sie sind gelöst und zwar so, daß jedes dieser Wesen in seiner Reinheit aufgefaßt ist, unvermischt mit anderen Dingen, die nicht zu seiner wahren Natur gehören. Denn eine solche Vermischung würde die klare und deutliche Vorstellung der Dinge verwirren und eben dadurch die Erkenntniß verderben. Denn nur die klare und deutliche Erkenntniß ist wahr. Darum mußte Gott so begriffen werden, daß die Natur der endlichen und unvollkommenen Dinge nicht auf ihn einfließt. Darum mußte der Geist als völlig unabhängig vom Körper und dieser als völlig unabhängig vom Geist d. h. beide mußten als entgegengesetzte Substanzen und durch diesen Gegensatz begriffen werden: der Geist bloß als denkende Natur, der Körper bloß als ausgedehnte, die Veränderungen der denkenden Natur nur als Modi und Arten des Denkens, die Veränderungen der ausgedehnten nur als Modi und Arten der Ausdehnung d. h. bloß als Bewegungen. Und Gott als der Realgrund der Dinge mußte in Rücksicht auf den Geist gelten als Urquell der Erkenntniß und in Rücksicht auf die Körper als Urquell der Bewegung (als das erste Bewegende).

I.

Das neue Problem.

1. Das psychologische Problem.

Unter diesem Gesichtspunkte darf es im Geist oder in unserer Seele keine Vorgänge geben, die zu ihrer Erklärung die Bewegung, also die körperliche Natur fordern. Wenn nun in der That solche Vorgänge stattfinden, die unzweifelhaft

unserer Seele angehören, die aus dem bloßen Denken und Wollen offenbar nicht erklärt werden können, die mit einer körperlichen Bewegung verbunden sind, ohne welche sie nicht stattfinden können, so liegt in dieser Thatsache ein neues zu lösendes Problem. Diese Thatsache läßt sich aus der reinen Entgegensetzung der denkenden und ausgedehnten Substanz, aus dem bloßen Dualismus zwischen Geist und Körper, diesem Grundbegriff der cartesianischen Metaphysik, nicht auflösen. Das Problem, welches wir berühren, ist daher nicht metaphysisch. Vielmehr fordert die Erklärung jener Thatsache eine Verbindung zwischen Seele und Körper, aus welcher allein der Zusammenhang begriffen werden kann zwischen Vorgängen in unserem Geist und Vorgängen in unserem Körper. Nun kann eine solche Verbindung offenbar nur in einem Wesen stattfinden, in welchem Geist und Körper zusammentreffen oder, wie Descartes sich in seiner letzten Meditation ausdrückt, das zusammengesetzt ist aus beiden. Dieses Wesen sind wir selbst und zwar unter allen endlichen Substanzen nur wir, die wir als denkende Naturen, wie wir uns unmittelbar erkennen, zugleich verbunden sind mit einem Körper, den wir als den unsrigen vorstellen. Es giebt Vorstellungen in uns, die unzweifelhaft darthun, daß Körper außer uns existiren: die äußeren Sinneswahrnehmungen. Es giebt innere Empfindungen, die eben so gewiß darthun, daß wir selbst einen Körper haben: die physischen Lust- und Schmerzgefühle, die Naturtriebe. Die metaphysischen Untersuchungen Descartes' haben diese Thatsache bereits bemerkt. „Nichts lehrt mir die Natur ausdrücklicher, als daß ich einen Körper habe, mit dem es übel steht, wenn ich Schmerz empfinde, der Speise oder Trank bedarf, wenn ich Hunger oder Durst leide u. s. f. Ich darf nicht zweifeln, daß in diesen Dingen etwas Wahres ist. Durch die Wahrnehmungen des Schmerzes, Hungers, Durstes u. s. f. lehrt die Natur, daß ich meinem Körper nicht

bloß inwohne, wie der Schiffer dem Fahrzeug, sondern ihm auf's engste verbunden und gleichsam mit ihm vermischt bin, so daß ich mit ihm zusammen gewissermaßen *ein* Wesen ausmache. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Wesen bin, wenn der Körper verletzt wird, deshalb nicht Schmerz empfinden, sondern ich würde jene Verletzung bloß einsehen, wie etwa der Schiffer sieht, wenn im Schiff etwas zerbricht. Und wenn der Körper Speise oder Trank bedarf, so würde ich dies nur genau einsehen, ohne dabei die unklaren Empfindungen des Hungers und Durstes zu haben. Denn fürwahr, diese Empfindungen sind unklare Vorstellungen, die von der Vereinigung oder gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper herrühren."* Hier ist bereits deutlich gesagt, daß der Geist, obwohl ein vollkommen anderes Wesen als der Körper, doch in einer gewissen Rücksicht demselben auf das engste verbunden ist. Diese Verbindung betrifft unter allen endlichen Wesen nur den *Menschen*. In dieser bestimmten Verbindung mit einem Körper befindet sich unter allen erkennbaren Geistern nur der menschliche Geist, wir selbst, unsere Seele. Darum wollen wir dieses Problem im Unterschiede von den metaphysischen das *anthropologische* oder *psychologische* nennen.**

2. Das ethische Problem.

Und dieses Problem enthält zugleich ein höheres, welches wir deutlich darin erkennen. Der menschliche Geist ist als *Geist* d. h. in seinem Unterschiede vom Körper eine denkende Natur, eine rein denkende. Das reine Denken ist das klare und deutliche; das klare und deutliche Denken ist Erkennen und

* Med. VI. (M. Uebersetzg. S. 138.)

** Vgl. oben Buch II, Capitel VII, S. 381, 82.

dieses ist gegründet in jener freien und unbedingten Selbstthätigkeit, die wir als Willen begriffen haben. So ist der menschliche Geist seinem wahren Wesen nach Wille, dessen höchste Function das klare und deutliche Denken d. h. die Erkenntniß der Wahrheit.* Aber dieser Geist ist als menschlicher, d. h. in seiner Verbindung mit dem Körper, zugleich in seiner Klarheit getrübt, in seiner Freiheit gehindert und eingeschränkt. Er befindet sich hier in einem Zustande, der seinem Wesen nicht gemäß ist. So wird die Freiheit des Willens und die Klarheit der Erkenntniß für den menschlichen Geist etwas zu Erringendes, eine Aufgabe, die er lösen muß, um seine wahre Natur zu behaupten und ihr gleichzukommen: eine Aufgabe, die er nur durch den Willen lösen kann, d. h. eine moralische Aufgabe. Aus dem psychologischen Problem erhebt sich das ethische.

3. Die Neuheit der Auffassung.

Aber es ist sehr wichtig, daß wir die Fassung dieses Problems im Geiste Descartes' richtig würdigen, damit wir sie nicht etwa mit Vorstellungsweisen älterer und späterer Zeit, die ähnlich scheinen könnten, verwechseln. Dies hieße den Geist der Lehre Descartes' völlig verkennen. Der Zustand, in welchem der menschliche Geist sich befindet vermöge seiner Verbindung mit dem Körper, ist dem Wesen des Geistes nicht gemäß. Doch ist dieser Zustand in seiner Weise naturgemäß, er ist in der Ordnung der Natur begründet und deßhalb auch der Natur des Geistes nicht absolut widersprechend und fremd. Darum dürfen wir diese Verbindung des Geistes mit dem Körper nicht als einen Zustand beurtheilen, der von vornherein nicht sein soll,

* Vgl. oben Buch II, Cap. V, S. 361 flgd.

in den der Geist gerathen ist durch einen Abfall, sei nun dieser Abfall seine Schuld oder sein unvermeidliches Schicksal. Diese Verbindung ist natürlich. Natürlich ist darum Alles, was nothwendig aus ihr folgt: die Triebe, Neigungen, Leidenschaften, die aus dieser Quelle entspringen, die den Geist einnehmen, die er nicht haben würde, wenn er mit dem Körper nicht verbunden wäre. Diese Leidenschaften können so viele Gelegenheiten sein, welche den Geist in die Knechtschaft des Körpers bringen und ihn trüben: so war es der Geist selbst, der seinen Willen an die Leidenschaften verloren hat; es war nicht die Natur der Leidenschaften, also überhaupt nicht die Natur, sondern sein Wille und darum seine Schuld. Diese Leidenschaften können so viele natürliche Triebfedern sein, welche der Geist, wenn er sie richtig braucht, alle in seine Werkzeuge verwandelt, in so viele tüchtige Werkzeuge seiner Freiheit und Erkenntniß. Was die Natur begründet, ist richtig. Nun ist die Verbindung des Geistes mit dem Körper, unser körperliches Leben natürlich begründet, darum sind es auch die Triebe, Neigungen, Leidenschaften, die von hier aus entspringen, darum sind sie von Natur sämmtlich gut, brauchbare und förderliche Mittel des Geistes, und wenn sie schlimm gerathen, so ist diese schlimme Richtung eine Ausartung der Natur, und diese Ausartung ist unsere Schuld. Hier zeigt sich in der Betrachtung der Leidenschaften und überhaupt der sinnlichen Geistesnatur der durchgreifende Unterschied zwischen der cartesianischen und platonischen Vorstellungsweise, welche letztere in diesem Punkte als Typus gelten darf, dem die überlieferten und autorisirten Lehrbegriffe gefolgt sind. Die Leidenschaften sind sämmtlich natürlich zu erklären und moralisch zu verwerthen. Das ist der Gesichtspunkt Descartes', den er als einen völlig neuen der herkömmlichen und gewöhnlichen Betrachtungsweise entgegensetzt, die es nicht verstanden habe, die menschlichen Leidenschaften aus der Natur zu

begründen und zu erklären. „Wie mangelhaft die Wissenschaften sind, welche uns die Alten überliefert haben, zeigt sich in keinem Punkte deutlicher, als in ihrer Behandlung der Leidenschaften, denn so viel man sich auch mit diesem Gegenstande beschäftigt hat und so leicht derselbe zu erkennen ist, weil jeder die Natur der Leidenschaften in sich selbst entdecken kann und dazu keine Beobachtungen von außen her zu entlehnen braucht, so ist doch was die Alten darüber gelehrt haben, so wenig und dieses Wenige für die Meisten so unglaubhaft, daß ich keine andere Hoffnung habe, mich der Wahrheit zu nähern, als indem ich die herkömmlichen Wege verlasse. Ich muß deßhalb so schreiben, als ob ich einen Gegenstand behandelte, den vor mir noch Keiner berührt hat.“* So beginnt Descartes seine Schrift von den Leidenschaften der Seele.

II.

Die Leidenschaften.

1. Die Empfindungen.

Wir haben das Problem entwickelt in seiner psychologischen und ethischen Geltung und dabei die Leidenschaften der menschlichen Seele so hervorgehoben, als ob in ihnen der Cardinalpunkt dieses Problems enthalten wäre. In dieser Bedeutung müssen die Leidenschaften erst gerechtfertigt und deßhalb vor allem erklärt werden.

Offenbar gehören die Leidenschaften zu dem Geschlechte des Leidens, das wir seinem ganzen Umfange nach von der Thätigkeit unterscheiden. Nicht jedes Leiden ist Leidenschaft. Also

* Les passions de l'âme, P. I, Art. 1. Oeuvres de Descartes (Cousin), T. IV, pag. 37, 38.

werden wir auffinden müssen, welche Art des Leidens die Leidenschaft ist? Der Geist ist seinem Wesen nach thätig, er ist die active Substanz im Unterschiede von der Materie, welche die passive ist. Diese seine Thätigkeit ist ihrem innersten Grunde nach Wille. Der Geist ist Wille, weil er die Quelle seiner Thätigkeit ist. Seine Thätigkeit reicht so weit als sein Wille. Darum ist genau genommen Alles, was im menschlichen Geist vorgeht, ohne unmittelbar von ihm gewollt zu sein, leidender Art. Dahin werden wir demnach alle Functionen rechnen müssen, die unwillkürlich stattfinden. Was der Geist nicht unmittelbar will, sondern unwillkürlich erfährt und vorstellt, darin verhält er sich im weitesten Sinne des Wortes leidend. In diesem Sinne sind alle Wahrnehmungen, die der Geist macht, ob er will oder nicht, die sich ihm von selbst aufdrängen, leidende Zustände: alle Perceptionen sind zugleich Passionen. Aber nicht alle Perceptionen sind Leidenschaften. Welche Perceptionen also sind es, die wir als Leidenschaften im engsten Sinne begreifen?

Gewisse Perceptionen beziehen sich bloß auf den Geist und zwar unmittelbar ohne jede körperliche Vermittlung: sie sind in der Natur des Geistes gegründet und er kann ohne dieselben nicht sein. Er muß seine eigene Thätigkeit, sein eigenes Wollen wahrnehmen, und indem er sein Wollen percipirt, seine Thätigkeit erfährt, verhält er sich gleichsam zu sich selbst passiv. Diese Art des Leidens ist keine Leidenschaft.*

Es giebt andere Perceptionen, die sich nicht auf den Geist, sondern auf die Körper beziehen, entweder auf die Dinge außer uns, die fremden Körper oder auf unseren eigenen. In beiden Fällen sind es Körper, auf welche als auf ihre Ursachen unsere Perceptionen bezogen werden. Solcher Art sind die äußeren

* Les passions de l'âme, I, 19.

Sinnesempfindungen der Farben und Töne, des Geschmacks und Geruchs u. s. f., durch welche wir die Beschaffenheiten der Dinge außer uns vorstellen oder vorzustellen meinen. Oder es sind die Bedürfnisse und Affectionen des eigenen Körpers, die wir angenehm oder unangenehm empfinden. Solcher Art sind die Triebe des Hungers, Durstes u. s. f. Beide Empfindungsarten sind körperlich bedingt und vermittelt, beide sind leidende Zustände, beide sind solche leidende Zustände, die unmittelbar körperlicher Natur sind, indem sie sich auf körperliche Beschaffenheiten oder Bedürfnisse beziehen. Aber Leidenschaften sind die sinnlichen Vorstellungen so wenig als die natürlichen Triebe; der Geist verhält sich in beiden passiv, aber nicht passionirt.*

2. Die Gemüthsbewegungen.

Es bleibt noch eine Form der Perception und des passiven Verhaltens übrig. An der ersten Art der Perception, der Wahrnehmung unserer eigensten innersten Thätigkeit nimmt der Körper gar keinen Antheil: sie fällt nur in den Geist. An der zweiten Art der Perception, den Sinnesempfindungen und natürlichen Trieben nimmt der Geist keinen Antheil, er verhält sich in ihnen nicht selbst leidend, sondern nur mitleidend: sie fallen nur in den Körper. Die erste Art der Perception beurtheilen wir als nur dem Geist zugehörig, die beiden anderen als nur dem Körper. Es giebt eine dritte Art der Perception, in welcher unleugbar der Geist oder die Seele *selbst leidet*, in welcher sie unmittelbar selbst am Leiden betheiligt und von ihm ergriffen ist, aber unter dem Einfluß und der Vermittlung des Körpers: Zustände also, in denen der Schwerpunkt des Leidens in Seele und Körper zugleich fällt. Das sind im genauesten und engsten

* Les passions de l'âme, I, 23, 24.

Verstande die Leidenschaften. Nur die Seele kann sich freuen, nur sie kann in Zorn gerathen; sie kann gleichgültig bleiben im Sehen und Hören, im Hunger und Durste, nicht in Freude und Zorn. Aber diese Wallungen der Seele sind nicht möglich ohne die Mitwirkung und Miterregung des Körpers.* Die Leidenschaften könnten den Geist nicht, wie es der Fall ist, spannen, beleben, gewaltiger als andere Vorstellungen erschüttern, wenn sie nicht geistige Vermögen wären; sie könnten den Geist nicht so, wie es der Fall ist, verdunkeln und bis zum äußersten Grade verwirren, wenn sie nicht zugleich körperlicher Natur wären. Sie sind Geisteszustände, aber nicht klare und deutliche, nicht solche, die der Geist aus seinem freien Vermögen hervorbringt, sondern die ihn unwillkürlich befallen und ergreifen; sie sind Empfindungszustände, aber solche, die nicht im Körper, sondern im Geist stattfinden: sie sind mit einem Worte Gemüthsbewegungen (émotions de l'âme), die im Körper ihre Ursache und im Geist ihre Wirkung haben, also in der That gemischt sind aus beiden Naturen, der geistigen und körperlichen. „Man kann sie erklären," sagt Descartes, „als Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die ihr eigenthümlich angehören und durch die Bewegung der Lebensgeister verursacht, unterhalten, verstärkt werden." **

3. Die Leidenschaften als Erkenntnißgrund der Verbindung zwischen Seele und Körper.

Hieraus erhellt die Bedeutung, in welcher unter diesem Gesichtspunkte die Leidenschaften erscheinen. Sie sind für Descartes neben dem Denken und Wollen im Geist und neben der

* Les passions de l'âme, I, 25.

** Ebendaselbst. 27—29.

Bewegung in den Körpern das bedeutungsvollste und wichtigste Phänomen. Denken und Wollen ist nur möglich unter der Voraussetzung des Geistes; die Bewegung ist nur möglich unter der Voraussetzung der Körper; die Leidenschaften sind nur möglich unter der Voraussetzung, daß Geist und Körper auf das engste verbunden sind. Die Thätigkeit des Denkens und Wollens fordert bloß Geist, die Bewegung fordert bloß Körper, die Leidenschaften fordern die Vereinigung beider.

Und zwar sind es die Leidenschaften allein, die eine solche Vereinigung fordern, weil sie allein ohne dieselbe nicht erklärt werden können. Um sie in dieser Bedeutung zu verstehen, muß man sich genau auf den Standpunkt Descartes' versetzen. Unter diesem Standpunkte nämlich giebt es, so weit unsere Erkenntniß reicht, nur einen Körper, dem der Geist verbunden ist, nur einen beseelten Körper: das ist der menschliche. Alle übrigen Körper sind geistlos; alle übrigen Körper sind bloße Maschinen, auch die thierischen. Diese Auffassung, die leicht paradox erscheint, ist eine nothwendige Folge aus den Grundbegriffen der cartesianischen Lehre. Seele ist Geist. Wo kein Geist ist, da ist auch keine Seele. Die Realität des Geistes fällt zusammen mit seiner Selbstgewißheit, das Sein des Geistes ist sein Bewußtsein. Er ist sich seines eigenen Seins bewußt, weil dieses Sein im Denken besteht und das Denken nicht sein kann, ohne sich zu wissen. Daher ohne Selbstbewußtsein kein Denken, ohne Denken kein Geist, ohne Geist keine Seele. So gewiß nun die Thiere ohne Selbstbewußtsein sind, so gewiß sind sie seelenlos, also nichts als bewegte Körper, nichts als Maschinen. Doch sind in diesem Körper Sinnesempfindungen und Triebe. Darum also muß Descartes die Sinnesempfindungen und Triebe bloß auf den Körper beziehen, bloß als mechanische Processe gelten lassen, die lediglich mechanisch erklärt sein wollen. Darum konnte Descartes weder die Sinnesempfindungen noch

die Triebe als Aeußerungen ansehen, in denen sich die Seele kundthut oder die in der Seele stattfinden, darum auch nicht als solche Thatsachen ansehen, die eine Verbindung zwischen Seele und Körper beweisen, denn es ist in ihnen nichts, das seelenhaft wäre, sie gehören nur in die Mechanik des Körpers, sie sind nicht psychisch, sie sind nur mechanisch. Man kann diese Gedanken bestreiten; das ist jetzt nicht unsere Sache; aber man darf nicht bestreiten, daß Descartes sie hatte, vielmehr ist einzusehen, daß er sie zufolge seiner Principien haben mußte. Er konnte nicht anders als so denken, wie wir entwickelt haben. Die Thiere empfinden, aber sie sind seelenlos. Das Erste ist eine unleugbare Thatsache, das Zweite ist in dem System Descartes' eine nothwendige Folgerung. Es ist gewiß, daß die Thiere sehen und hören, hungern und dürsten. Es ist gewiß, daß sie keine klare und deutliche Erkenntniß, kein Selbstbewußtsein haben, also keinen Geist, keine Seele. Was bleibt demnach anderes übrig, als daß jene Sinnesempfindungen und Triebe unmöglich als Zeugnisse des Geistes gelten dürfen? Also dürfen sie auch im Menschen diese Geltung nicht haben. Mithin leuchtet ein, daß unter dem Gesichtspunkte Descartes' nur *eine* Thatsache entdeckt werden kann, aus welcher die Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper erkennbar ist: das sind die Leidenschaften.

Was also die Verbindung zwischen Seele und Körper betrifft, so sind dafür die Leidenschaften der unzweifelhafte und einzige Erkenntnißgrund.

III.

Die Verbindung zwischen Seele und Körper.

1. Leben und Tod. Der Mechanismus des Lebens.

Die Frage ist: wie muß diese Verbindung gedacht werden? Es wird gut sein, genau zu bestimmen, wie sie *nicht* gedacht

werden darf, um zu verhüten, daß die Functionen und Grenzen der beiden grundverschiedenen Substanzen in einander fließen. Der ganze Mechanismus, den wir Leben nennen und den der Mensch mit dem Thiere gemein hat, erklärt sich lediglich aus der körperlichen Natur, und es darf die Seele daher in keiner Weise als Lebensprincip angesehen werden, als ob sie es wäre, die dem Körper die Grundbedingungen des Lebens, Bewegung und Wärme, mittheilt. Schon die Thatsache, daß leblose Körper (wie z. B. die Flamme) weit mehr Bewegung und Wärme haben können, als lebendige, beweist genug, daß es die Seele nicht ist, welche Bewegung und Wärme hervorbringt.* Und die Thatsache, daß der Tod den lebendigen Körper erstarren macht, zeugt nicht dagegen. Man hat sehr voreilig geschlossen, daß der Körper, weil ihn die Seele im Momente des Todes verlasse, darum kalt und starr werde, daß also die Abwesenheit der Seele es sei, welche den Körper der Bewegung und Wärme beraube, daß also die Seele das Lebensprincip sei, von dessen Gegenwart im Körper die Bewegung und Wärme des letzteren abhänge. Man setzt voraus, daß der Tod die Trennung der Seele vom Körper sei oder in dieser Trennung seinen Grund habe. Man setzt also voraus, daß das Leben die Verbindung der Seele mit dem Körper sei oder in dieser Verbindung seinen Grund habe. Beide Voraussetzungen stützen sich gegenseitig. Beide sind falsch. Nicht die Verbindung der Seele mit dem Körper ist das Leben, sondern das Leben ist die Voraussetzung einer solchen Verbindung. Die Seele kann sich nur mit einem lebendigen Körper verbinden. Mit einem leblosen kann sie nie verbunden sein. Darum verläßt sie den lebendigen Körper, wenn er stirbt. Also verhält sich die Sache gerade umgekehrt, als man sie gewöhnlich vorstellt.

* Les passions de l'âme, I, 4.

Nicht weil ihn die Seele verlassen hat, erstarrt und erkaltet der Körper, sondern weil der Körper Bewegung und Wärme verliert d. h. stirbt, darum verläßt ihn die Seele. Der Tod ist die Vernichtung des Lebens. Die Bedingungen, welche den Tod zur Folge haben, können nur solche sein, welche die Bedingungen des Lebens aufheben. Und wie diese lediglich mechanischer Art sind, so sind es auch jene. Das Leben ist Mechanismus; der Tod ist Zerstörung dieses Mechanismus. Er erfolgt, wenn ein Theil des lebendigen Körpers dergestalt Schaden leidet, daß die ganze Maschine still steht. „Um also den gewöhnlichen Irrthum zu vermeiden, so wollen wir erwägen, daß der Tod niemals eintritt, weil die Seele mangelt, sondern nur, weil eines der Hauptorgane des Körpers verdorben ist, daß also der Körper eines lebendigen Menschen sich von dem eines todten ebenso unterscheidet, als eine Uhr, die geht und ihre Bewegungen zu verrichten im Stande ist, von einem zerbrochenen Uhrwerk, in welchem das bewegende Princip aufgehört hat, thätig zu sein." *

Die Seele ist nur mit einem lebendigen Körper verbunden, das Leben ist die erste Voraussetzung ihrer Gegenwart in einem körperlichen Dasein. Daraus folgt nicht, daß sie mit jedem lebendigen Körper in der That verbunden ist. Da die Seele geistiger Natur und diese ausschließlich die menschliche ist, so kann der lebendige Körper, mit welchem die Seele in Wahrheit verbunden ist, nur der menschliche sein.

2. Die Lebensgeister.

Das Lebensprincip ist nicht die Seele; es ist in unserem Körper der Feuerheerd, der die Lebenswärme bereitet und dem

* Les passions de l'âme, I, 5, 6.

gesammten Organismus mittheilt, es ist das Feuer, dessen Brennmaterial das **Blut** und dessen Heerd das **Herz** ist. Die große Entdeckung **Harvey's** von der Herz- und Blutbewegung in den Thieren hat den Lebensmechanismus erklärt und ist für die physiologischen Einsichten von einer nicht geringeren Bedeutung als für die astronomischen die Entdeckungen Galilei's. Dieser erklärt die Bewegung der Erde im Weltall, jener die Bewegung des Bluts im thierischen Körper: dort der Erdumlauf, hier der Blutumlauf; dort der Centralkörper, der den Erdumlauf regiert, die Sonne; hier das Centralorgan, von dem der Blutumlauf abhängt, das Herz. In beiden Fällen ist die Erklärungsweise rein mechanisch. Auf Harvey's Theorie stützt Descartes seine physiologische Vorstellungsweise. Diese Entdeckung und mechanische Erklärung der Herzbewegung und Blutcirculation durch die ateriellen und venösen Gefäße war ihm so wichtig, daß er eine seiner Meditationen darauf verwendete, sie ausführlich auseinanderzusetzen, um an diesem Beispiele seine rein physikalische Theorie des Lebens zu erklären.*

Aus der Bewegung und Wärme, die im Blute besteht, erzeugen sich in rein mechanischer Weise die Bedingungen oder besser gesagt die Factoren, von denen die weiteren Lebensfunctionen des thierischen (menschlichen) Körpers abhängen. Die Bewegungsorgane sind die Muskeln, die Empfindungsorgane die Nerven. Zwischen dem Blut, dessen Centralorgan das Herz ist, und den Nerven, deren Centralorgan das Gehirn bildet, setzt nun Descartes einen mechanischen Zusammenhang eigenthümlicher Art, der in seiner Lebenstheorie das charakteristische Erklärungsmotiv ausmacht. Die feinsten, beweglichsten, feurigsten Theile des Bluts, die im Herzen durch eine Art Destillation

* Med. V. Vergl. meine Uebersetzung S. 43 — 54. — Les passions de l'âme I, 7.

erzeugt werden, steigen durch die Arterien empor zum Gehirn, von hier aus werden sie den Nerven und durch diese den Muskeln zugeführt, und sie sind es, die im genausten Verstande die Empfindung und Bewegung bewirken. Daher sind diese Bluttheile die eigentlichen Lebensfactoren: die Lebensgeister, wie Descartes sie nennt (esprits animaux). „Das Merkwürdigste in diesen Dingen", sagt er in seiner fünften Meditation, „ist die Entstehung der Lebensgeister, die einem sehr feinen Winde oder besser gesagt einer sehr reinen und lebhaften Flamme gleichen, die unaufhörlich in großer Fülle vom Herzen in's Gehirn emporsteigt, von hier durch die Nerven in die Muskeln eingeht und allen Gliedern die Bewegung mittheilt. Und warum die Bluttheile, die als die bewegtesten und durchdringendsten auch am besten jene Geister bilden, eher nach dem Gehirn als anderswo hingehen, das erklärt sich am einfachsten daraus, daß die Arterien, die sie nach dem Gehirn führen, vom Herzen in geradester Linie ausgehen, und wenn nun mehrere Dinge zugleich nach derselben Richtung streben, ohne daß für alle Raum genug ist, wie bei den Bluttheilen, die aus der linken Herzkammer nach dem Gehirn wollen, so folgt nach den Regeln der Mechanik, die mit den Gesetzen der Natur identisch sind, daß die schwächeren und weniger bewegten den stärkeren weichen müssen und diese also allein nach jenem Ziel forteilen."* Und so sind alle unsere unwillkürlichen Bewegungen, überhaupt alle Handlungen, die wir mit den Thieren gemein haben, von nichts weiter abhängig als von der Form unserer Organe und dem Lauf, den die Lebensgeister, erregt durch die Wärme des Herzens, in das Gehirn, in die Nerven und Muskeln nehmen; ähnlich wie die Bewegung einer Uhr

* Med. V (M. Uebersetzg. S. 49, 50). Vgl. Les passions de l'âme, I, 10—13.

nur durch die Spannkraft ihrer Feder und die Figur ihrer Räder erzeugt wird.*

3. Seele und Organismus.

Eine so complicirte Maschine ist der menschliche Körper. Eine solche Verbindung rein mechanischer Processe ist das menschliche Leben. Die Theile dieser Maschine, wie Herz, Gehirn, Magen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen u. s. f., stehen alle in einer durchgängigen Wechselwirkung, sie bewirken und erhalten sich gegenseitig, und wenn einer dieser Theile Schaden leidet, so leiden auch die übrigen Theile insgesammt, also das Ganze. Weil die Theile dieses Körpers sich nicht gleichgültig und äußerlich gegen einander verhalten, so ist auch die Zusammensetzung dieser Theile kein bloßes Aggregat, so sind diese Theile, deren jeder allen übrigen dient, Werkzeuge oder Organe, und der lebendige Körper als Ganzes bildet den Complex dieser Organe: er ist eine gegliederte Maschine oder ein Organismus. So ist der Organismus eine besondere Art des Mechanismus: er ist eine solche Maschine, deren Theile eine wirkliche Einheit, ein Ganzes ausmachen, nicht bloß eine aggregative Zusammensetzung. In dieser Bestimmung geht Descartes so weit, daß er von dem organischen Körper geradezu erklärt: „er ist *einer* und in gewisser Weise *untheilbar*.“**

Wenn nun einem solchen Körper eine Seele beiwohnt, so leuchtet ein, daß sie mit dem *ganzen* Organismus verbunden

* Les passions de l'âme, I, 16.

** — il est un et en quelque façon indivisible. Les passions de l'âme, I, 30 (Oeuvres, T. IV, pag. 62).

sein muß, nicht etwa ausschließlich mit diesem oder jenem Theile desselben. Das Letztere ist unmöglich sowohl wegen der Natur dieses Körpers als wegen der Natur der Seele. Denn da jeder Theil des lebendigen Körpers mit jedem verbunden ist, so kann die Seele nicht mit einem ausschließlich verbunden und den übrigen fremd sein. Da dieser Körper, wie Descartes selbst erklärt, eine Einheit und zwar eine untheilbare ausmacht, so muß ihm die Seele entweder ganz oder sie kann ihm gar nicht zukommen. Und auch die Seele kann vermöge ihrer eigenen Natur nicht einem Theile des Körpers ausschließlich angehören. Dieser Theil ist mit anderen Theilen zusammengesetzt, er ist selbst zusammengesetzt, ausgedehnt, theilbar, materiell. Also müßte die Seele, wenn sie einem Theile als solchem angehörte, in die Zusammensetzung, die Ausdehnung, die Theilbarkeit, mit einem Wort in alle Bedingungen der körperlichen Natur eingehen, also aufhören zu sein, was sie ist.*

4. Herz und Gehirn als Centralorgane.

Es ist unmöglich, daß die Seele mit einem Theile des Organismus ausschließlich verbunden ist. Es ist darum sehr wohl möglich, daß sie mit einem Theile des Organismus vorzugsweise zusammenhängt, daß es ein besonderes Seelenorgan giebt, welches die Verbindung zwischen Seele und Körper vermittelt. Und nicht bloß möglich ist eine solche (nicht ausschließliche, wohl aber) specielle Verbindung der Seele mit einem der körperlichen Organe, sie ist sogar nothwendig nach Allem, was über den Mechanismus des Lebens ausgemacht worden. Denn offenbar muß die Seele mit den Lebensfactoren,

* Les passions de l'âme, I, 30.

mit jenen Lebensgeistern, welche die eigentlichen Träger der Empfindung und Bewegung sind, in einem näheren Zusammenhang stehen, als mit den übrigen Theilen des Organismus, so wenig sie denselben fremd bleibt. Denn die Verbindung zwischen Seele und Körper besteht eben darin, daß Empfindungen im Körper Vorstellungen in der Seele erwecken, daß Willensentschlüsse in der Seele Bewegungen in den körperlichen Organen hervorrufen, und daß die letzteren selbst Gemüthsbewegungen (Leidenschaften) verursachen. Und unter den philosophischen Voraussetzungen, die wir entwickelt haben, leuchtet es vollkommen ein, daß diese verschiedenen Formen, in denen die Seele mit dem Körper verkehrt, nur möglich sind durch die Vermittlung der Lebensgeister.

Also kann jenes Seelenorgan nur in der Richtung der Lebensgeister gesucht werden. Diese entspringen im Herzen und steigen von hier empor in das Gehirn, von wo aus sie in die Nervenverzweigungen eingehen und jene Strömungen bilden, die in den Muskeln die Bewegungen und im Gehirn die Empfindungen erzeugen. So haben die Lebensgeister zwei Centralorgane: das Herz und das Gehirn. In jenem werden sie erzeugt, in diesem ist der Heerd ihrer eigenen erzeugenden Wirksamkeit. Was also das Seelenorgan betrifft, so kann die Existenz desselben nur in einem dieser beiden Centralorgane der Lebensgeister und überhaupt des menschlichen Körpers gesucht werden: entweder im Herzen oder im Gehirn.

Die Frage ist nicht schwer zu entscheiden. Da es die Wirksamkeit der Lebensgeister ist, welche den Verkehr zwischen Körper und Seele vermittelt, da diese Wirksamkeit vom Gehirn ausgeht, da es näher gesagt das Gehirn ist, in welchem die Sinnesempfindung stattfindet oder durch die Lebensgeister erzeugt wird, so leuchtet ein, daß nur im Gehirn das Organ oder, wie

Descartes sich auszudrücken liebt, der Sitz der Seele gesucht werden kann.*

5. Das Gehirn als Ort des Seelenorgans. Das Conarion als Hauptsitz der Seele.

Das Seelenorgan ist nicht das Herz, sondern das Gehirn, nicht das ganze Gehirn, sondern ein Theil desselben, und zwar der Theil, der in diesem Centralorgane selbst wieder das Centrum ausmacht, also in der Mitte der Gehirnsubstanz an dem Orte gesucht werden muß, wo die beiden Hälften des Gehirns, die vordere und hintere, zusammenhängen und die Lebensgeister aus beiden Hemisphären des Gehirns mit einander verkehren, so daß jenes Organ recht eigentlich in der Mitte des Gehirns und gleichsam im Brennpunkte der aus- und einströmenden Lebensgeister liegt, wo es am leichtesten von diesen bewegt und selbst wieder die Lebensgeister am leichtesten bewegen kann. Dieses Organ will Descartes in der Zirbeldrüse, dem sogenannten Conarion, aufgefunden haben.** Sie gilt ihm als der einzige Ort im Körper, wo es der Seele möglich ist, unmittelbar ihre Functionen auszuüben. Es ist ein besonderer psychologischer Grund, der dieses Organ, wie es scheint, für die Seele geeignet macht und welchen Descartes zur Unterstützung seiner Theorie anführt. Unsere Sinnesempfindungen z. B. des Gesichts und Gehörs sind doppelt, wie die Organe, durch welche sie vermittelt werden. Das Object, das diese Empfindungen verursacht, ist nur eines. Die Vorstellung, die von diesem Object in der Seele erweckt wird, ist ebenfalls nur eine. Wie

* Les passions de l'âme, I, 31.

** Glande pinéale (glans pinealis). Les passions de l'âme, I, 31.

können doppelte Empfindungen in eine Vorstellung zusammengehen? Offenbar nur, wenn sie vorher in einer Empfindung sich vereinigt haben, d. h. wenn vorher ihre Vereinigung im Gehirn stattgefunden hat. Das ist aber nur möglich, wenn es im Gehirn ein Organ giebt, dem die Eindrücke durch die Lebensgeister zugeführt werden und welches selbst schlechterdings nicht doppelt ist, sondern einfach. Nun findet Descartes, daß im Gehirn das einzige Organ dieser Art die Zirbeldrüse ist, die er deßhalb als das Werkzeug der Seele, als deren hauptsächlichen Sitz (principal siège) betrachtet: als den Theil des Körpers, mit welchem die Seele eng verbunden ist (étroitement jointe).*

6. Die Entstehung der Leidenschaften.

Hier ist der Ort, wo die Seele den Körper gleichsam berührt oder unmittelbar mit demselben verkehrt. Zugleich ist hier der Ort, wo die Empfindungen vereinigt und dadurch die Eindrücke fähig gemacht werden, Seelenobjecte zu sein d. h. von der Seele percipirt oder vorgestellt zu werden. Setzen wir nun, daß ein solcher Eindruck als etwas dem Körper Schädliches empfunden wird, z. B. wenn wir ein wildes Thier auf uns losstürzen sehen, so dringt diese Vorstellung zugleich unter diesem Eindruck in die Seele ein. Mit der Vorstellung des Objects zugleich entsteht die Vorstellung der Gefahr. Unwillkürlich erhebt sich der Wille dagegen, um den Körper zu schützen, sei es durch Kampf oder Flucht. Die Seele kommt in eine bestimmte Willensdisposition, je nachdem sie in dem gegebenen Falle von der Vorstellung der Gefahr ergriffen wird, entweder der Furcht oder Kühnheit. Dieser Willensstimmung gemäß bewegt sie das Conarion, von dessen Bewegung der Lauf der

* Les passions de l'âme I, 32, 34, 41.

Lebensgeister abhängt, die, je nachdem die Seele bewegt ist von Furcht oder Kühnheit, die Muskeln in die Disposition entweder der Flucht oder des Kampfes setzen. Was wir soeben als Furcht oder Kühnheit bezeichnet haben, sind Beispiele nicht von Sinnesempfindungen, sondern von Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften. Hier sehen wir deutlich, wie die Leidenschaften entstehen. Ohne jenes eigenthümliche Organ im Gehirn, vermöge dessen die Seele von den Lebensgeistern bewegt werden und selbst wiederum die Lebensgeister in Bewegung setzen kann, ist die Entstehung der Leidenschaften nicht zu begreifen. Darum ist die gewöhnliche Meinung falsch, nach der die Leidenschaften im Herzen ihren Sitz haben. Die Bewegung, die bei leidenschaftlichen Emotionen im Herzen empfunden wird, ist eben so wenig ein Beweis, daß die Leidenschaften im Herzen wohnen, als die schmerzhafte Empfindung im Fuße beweist, daß der Sitz des Schmerzes der Fuß ist, oder der Anblick der Sterne am Himmelsgewölbe in der That den wahren Ort der Sterne bezeichnet. Das sind Sinnestäuschungen, die sich aus ähnlichen physiologischen Gründen erklären.*

Wir kehren zu unserem eigentlichen Thema zurück, zu den Leidenschaften der Seele, die auf diesem physiologischen Wege aufgesucht sein wollen. Wie die Idee Gottes in unserer Seele uns erkennbar machte, daß wir nicht allein in der Welt sind, so machen uns die Leidenschaften in unserer Seele erkennbar, daß wir nicht bloße Geister sind, daß unsere Seele verbunden ist mit einem lebendigen Körper. Es ist gezeigt worden, daß diese Verbindung stattfindet, worin sie besteht, wie sie gedacht werden muß. Zugleich haben wir gesehen, wie in dieser mit dem Körper so verbundenen Seele die Leidenschaften entstehen. Zuerst waren die Leidenschaften der Erkenntnißgrund, woraus

* Les passions de l'âme, I, 33, 35, 36, 40.

die Verbindung der Seele mit dem Körper erhellte. Jetzt ist diese Verbindung als der Realgrund erkannt worden, aus dem die Leidenschaften folgen. Und damit hat die cartesianische Theorie gleichsam die Probe ihrer Rechnung bestanden.

IV.

Der Wille und die Leidenschaften.

1. Der Conflict zwischen Seele und Körper.

Diese Erklärung der Leidenschaften aus der Natur des Menschen als einem aus Seele und Körper zusammengesetzten Wesen* erleuchtet einen der dunkelsten Punkte der bisherigen Psychologie, den Descartes offenbar mit im Auge hatte, als er im Anfange seiner Schrift aussprach, daß er zur richtigen Erkenntniß und Würdigung der Leidenschaften einen ganz neuen Weg einschlagen müsse. Was nämlich die bisherige Psychologie in den Leidenschaften nicht begriffen hatte, waren die Factoren, die auf Rechnung des Körpers kommen; sie wußte nicht, wie viel in den Leidenschaften mechanisch erklärt sein will, sie nahm dieselben, als ob sie allein in dem Vermögen der Seele ihren Grund haben, die sie doch in wilder Begierde mit sich fortreißen und deren freies Wollen sie mit einer, wie es scheint, unwiderstehlichen Macht hemmen. Man sah nicht, daß die Leidenschaften zu einem guten Theil und namentlich in ihrem Ursprunge Naturprocesse sind. Da nun aus der Freiheit des Willens, diesem Grundvermögen der Seele, die Leidenschaften unmöglich hervorgehen können, und man doch meinte, daß sie aus der Seele allein abgeleitet werden müßten, so blieb nichts anderes übrig, als in der Seele selbst eine höhere und niedere Region,

* Vgl. Med. VI. (M. Uebersetzg. S. 139.)

ein oberes und unteres Begehrungsvermögen zu unterscheiden und diesen Unterschied dergestalt zu vergröbern, daß darüber die Einheit der Seele verloren ging. Sie wurde in verschiedene Theile gespalten, gleichsam in verschiedene Personen oder Seelen getheilt: man nannte den einen Theil die vernünftige, den anderen die unvernünftige oder sensitive Seele, um dem letzteren die Begierden und Leidenschaften zuschreiben zu können.

Dieser Vorstellungsweise, die dem Wesen der Seele selbst auf's äußerste widerspricht, weil sie ihre Untheilbarkeit aufhebt, will Descartes mit seiner Theorie der Leidenschaften den Boden entzogen haben. Es ist wahr, daß die Leidenschaften eine Macht sind, die dem Willen in seinem eigensten Gebiete Trotz bieten, indem sie sich der Seele bemeistern. Das erklärt sich nicht aus der Seele, sondern aus dem Körper, mit welchem die Seele verbunden ist. Sie stehen unter dem Einfluß der Lebensgeister, die eine rein körperliche und mechanische Bewegung sind, welche das Seelenorgan im Gehirn ergreift und durch dieses die Seele selbst erschüttert. Denn da die Seele mit diesem Organ unmittelbar verkehrt, so sind seine Affectionen auch die ihrigen, und zwar unwillkürlich. Daher die Macht der Leidenschaften. Aber da die Seele mit diesem Organ unmittelbar verkehrt, so ist auch die Seele durch ihren Willen im Stande, diesem ihrem Organ eine willkürliche Bewegung zu geben, die selbst wieder die Bewegung der Lebensgeister bestimmt. So kann sie vermöge des Willens dem Conarion die entgegengesetzte Bewegung mittheilen, als welche sie durch die Leidenschaften von ihm empfängt. Die Bewegung, welche die Seele empfängt, steht nicht in ihrer Macht. Aber die Bewegung, welche sie giebt, ist bei ihr. Und hierin liegt ihre Macht über die Macht der Leidenschaften. Die Seele kann Furcht leiden und Muth haben und durch den Muth, den sie aus dem Willen schöpft, sich der Furcht, die ihr die Leidenschaft einflößt, bemächtigen.

Hier streiten nicht die vernünftige Seele mit der vernunftlosen, nicht zwei verschiedene Seelen mit einander, sondern der Wille mit der Leidenschaft, oder ganz deutlich gesagt: hier sind zwei entgegengesetzte Bewegungen, die einander im Organ der Seele begegnen; die eine kommt von den Lebensgeistern aus der körperlichen Natur und erzeugt die Leidenschaft, die andere entspringt aus dem Willen und nimmt die absichtlich entgegengesetzte Richtung. Welche von beiden die mächtigere ist, wird die siegreiche sein. Die in der Schule übliche Unterscheidung verschiedener und disparater Seelentheile oder Seelenkräfte ist eine Verwirrung, deren Grund darin liegt, daß man die Functionen der Seele von den Functionen des Körpers nicht zu unterscheiden wußte. Und bei dem Mangel dieser Einsicht war es unmöglich, die Natur und den Ursprung der Leidenschaften zu verstehen.*

Wenn sich die Seele der Leidenschaften bemächtigt, so ist ein solcher Sieg jedesmal ein Triumph der Geistesfreiheit und Erkenntniß. Der Wille hat die Macht, die Leidenschaften in seine Gewalt zu bringen und sie dem Geist unterthan zu machen. So treten sie in den Dienst des Geistes, der ihnen die Herrschaft nimmt und sie fesselt. Es ist, wenn hier ein poetischer Ausdruck freisteht, ein Sieg der lichten Götter über die dunkeln Gewalten. Die Seele kann die Leidenschaften, die sie von ihrem körperlichen Organe empfängt, in ihre freien Organe verwandeln. So erklärt sich der Werth der Leidenschaften in dem Gebiete des freien Seelenlebens. Der mechanische Ursprung hindert nicht die moralische Folge. Um aber diesen Verwandlungsproceß zu verstehen, müssen wir wissen, welcher Art die Leidenschaften sind.

* Les passions de l'âme I, 47. Vgl. Med. VI. (Meine Uebersetzg. S. 142, 143.)

2. Die Arten der Leidenschaft *

Die Leidenschaft ist mit der Vorstellung eines Objects verbunden, die der Seele durch die Sinneswahrnehmung zugeführt wird. Aber nicht die Vorstellung als solche ist es, welche die Leidenschaft hervorbringt, denn sonst müßten dieselben Vorstellungen auch immer dieselben Leidenschaften erwecken. Nicht in dem, was vorgestellt wird, liegt der Grund der Leidenschaft, sondern in der Art und Weise, wie wir das Vorgestellte empfinden, unter welchem Eindruck die Vorstellung die Seele trifft, wie sich die Seele d. h. der Wille zu dem vorgestellten Object verhält. So verschieden dieses Verhältniß sein kann, so verschieden können die Leidenschaften sein. So verschieden sich die Dinge zu unserem Dasein verhalten, so verschieden können ihre Vorstellungen in unserer Seele empfunden werden. Oder genauer gesagt: so verschieden wir uns zu den Dingen verhalten, so verschieden und mannigfaltig sind die leidenschaftlichen Empfindungen. Dieses Verhältniß ist unendlich variabel, denn es ist abhängig von der Verschiedenheit der Individuen und der jeweiligen Seelenzustände. Was unter diesen Bedingungen furchtbar erscheint, erscheint unter anderen verächtlich, unter anderen gleichgültig. Was dem einen begehrenswerth ist, gilt dem anderen verabscheuungswürdig. Was wir leidenschaftlich empfinden, sind nicht die Dinge, sondern der Werth der Dinge in Rücksicht auf unser Dasein. Daher die Menge der Leidenschaften, die sich in's Unendliche modificiren.

Doch lassen sich, was den Werth der Dinge in unserer Einbildung betrifft, gewisse Grundverhältnisse unterscheiden, die eben so viele Grundrichtungen der Leidenschaft bezeichnen. Alle

* Les passions de l'âme, Part. II, III.

übrigen Leidenschaften dürfen als Modificationen dieser Grundformen gelten oder lassen sich daraus ableiten wie Combinationen aus gegebenen Größen. Sie verhalten sich zu jenen Grundformen, um es mathematisch auszudrücken, wie die Variationen zu den Elementen, die im Zeiger gegeben sind. Es sind in der That einige Grundthemata einfacher Art, die in den menschlichen Leidenschaften auf die mannigfaltigste Weise variirt werden, so mannigfaltig, daß sich die Nüance der Leidenschaften in's Unsagbare verliert. Wir wollen jene Grundformen die primitiven Leidenschaften, die daraus abgeleiteten die secundären nennen.

3. Die primitiven Leidenschaften.*

Die beiden Grundwerthe der Dinge in Rücksicht auf unser Dasein sind der Nutzen oder Schaden, den sie uns bringen oder den wir uns in Rücksicht auf die Dinge einbilden. Das Nützliche bezeichnet den positiven, das Schädliche den negativen Werth. Es giebt einen dritten Grundwerth, der keines von beiden ist; es giebt Objecte, deren Vorstellungen eine Macht über das menschliche Gemüth haben, ohne daß sie irgendwie als nützlich oder schädlich empfunden werden. Sie wirken bloß durch die Neuheit des Eindrucks, der mit unwiderstehlicher Gewalt die Seele ergreift und in eine leidenschaftliche Erregung bringt. Diese Leidenschaft ist die Bewunderung, unter allen die einzige, die gegensatzlos und darum begierdelos ist, denn sie fällt weder auf die positive noch auf die negative Seite. Alle übrigen sind entweder auf der einen oder auf der anderen Seite oder auf beiden zugleich. Sie sind bedingt durch den vorgestellten positiven oder negativen Werth der Dinge. Was

* Les passions de l'âme. Part. II.

wir als nützlich vorstellen, erscheint als ein Gut, das wir wünschen; das Gegentheil als ein Uebel, dessen Vernichtung wir wünschen. Alle übrigen Leidenschaften haben es mit den Dingen zu thun, sofern sie als Güter oder Uebel gelten: diese Leidenschaften sämmtlich sind Begierden entweder der einen oder anderen Art. So können wir zwei Grundformen deutlich unterscheiden: die Bewunderung und die Begierden.

Die Begierde hat die doppelte Form: sie will haben oder sie will los werden. Sie will haben, was ihr als ein Gut erscheint, und los werden, was sie als Uebel empfindet. Sie will die Erhaltung des einen und die Vernichtung des anderen. Sie ist in der ersten Richtung Liebe, in der zweiten Haß.

Das Gut oder Uebel kann auf eine doppelte Art vorgestellt werden: entweder als etwas Künftiges oder als etwas Gegenwärtiges. Das bevorstehende Gut lockt, das bevorstehende Uebel droht. So wird die Begierde gespannt, das eine zu erreichen, das andere zu vermeiden. Diese Spannung ist das Verlangen (désir), welches positiv und negativ zugleich ist. Denn ein Gut, welches erst erreicht werden soll, kann auch verloren werden, und so wird in Einem sein Besitz gehofft und sein Verlust gefürchtet, d. h. das Verlangen nach dem künftigen Gut ist positiv und negativ zugleich.

Es bleibt noch ein Fall übrig: daß wir das Gut oder Uebel als gegenwärtig vorstellen. Wir haben das Gut erreicht und fühlen uns in seinem Besitz, oder wir haben es verloren und fühlen uns im Zustande dieses Verlustes. Die erste Vorstellung erfüllt uns mit Freude, die andere mit Trauer.

So sind die Begierden in der Richtung auf die Güter oder Uebel des Lebens entweder Liebe oder Haß, in der Spannung oder Erwartung beider Verlangen, im Besitze des einen oder andern entweder Freude oder Trauer.

Diese sechs Leidenschaften sind demnach die primitiven: Bewunderung, Liebe und Haß, Verlangen, Freude und Trauer. Die Bewunderung ist die einzige Leidenschaft, die weder positiv noch negativ ist, weil sie begierdelos ist. Das Verlangen ist die einzige Begierde, die positiv und negativ zugleich ist. Die übrigen Leidenschaften sind Begierden entweder der einen oder der anderen Art*

4. Die secundären Leidenschaften.

Alle übrigen Leidenschaften sind nur Modificationen dieser sechs primitiven und verhalten sich zu diesen wie die Arten zur Gattung, wie das Besondere zum Allgemeinen. Daher nennt sie Descartes die particularen Leidenschaften.** Sie werden erkannt durch die artbildenden Unterschiede, deren jene Grundleidenschaften fähig sind und durch welche sie in so viele besondere Formen specificirt werden. Wir wollen unter diesen Formen die hauptsächlichsten hervorheben und zeigen, daß sie nichts Anderes sind als Abarten oder Modificationen der primitiven.

Die Liebe war bedingt durch die Vorstellung eines Objects, das uns gut, nützlich, begehrenswerth scheint. Was kann nicht Alles in unserer Einbildung diesen Schein haben! Und wieder gilt uns ein Object für begehrenswerther oder für ein größeres Gut, als ein anderes. In dieser Vorstellung der Werthe sind viele Grade möglich, die eben so viele Grade unseres Begehrens, unserer Liebe sind. Diese Grade in ihren Hauptabstufungen zu unterscheiden, giebt es einen Maßstab. Wir lieben, was uns nützlich, annehmlich, gut erscheint; so ist in jeder Liebe die

* Les passions de l'âme II, 69.

** Les passions de l'âme, P. III. Des passions particulières.

Selbstliebe als Maß enthalten, mit dem sich die Größe unserer Liebe zu den Dingen vergleicht. Wir können andere Wesen entweder weniger oder eben so sehr oder mehr lieben als uns selbst. So ist unsere Liebe zu den Dingen, verglichen mit unserer Selbstliebe, entweder kleiner oder eben so groß oder größer als diese. Im ersten Fall ist sie Neigung (Affection), im zweiten Freundschaft, im dritten Hingebung und Unterwerfung (Devotion). Was wir im höchsten Grade d. h. mit Selbstaufopferung lieben, sind die Mächte, von denen wir uns abhängig fühlen, wie Gott, Vaterland, Menschheit u. s. f. Unter den Objecten, welche in unserer Seele die Leidenschaften der Liebe oder des Hasses erregen, unterscheiden sich in besonderer Art das Schöne und Häßliche als Gegenstände des sinnlichen Ergötzens und des sinnlichen Widerwillens. Die Liebe zum Schönen ist die Lust oder das Wohlgefallen (agrément), die entgegengesetzte Empfindung der Abscheu gegen das Häßliche (horreur), beide Leidenschaften sind unter den Arten der Liebe und des Hasses die stärksten, aber auch die am meisten trügerischen.*

Das Verlangen war die Begierde in Rücksicht auf das künftige Gut oder Uebel. Das Gut, nach dem ich erst trachte, ist ungewiß. Es kann mir zu Theil werden, es kann mir verloren gehen. Beides ist möglich. Je nachdem das eine eher möglich ist als das andere, wird die leidenschaftliche Erwartung zur Hoffnung oder zur Befürchtung. Beide Gemüthsbewegungen haben verschiedene Grade, auch einen höchsten. Der höchste Grad der Hoffnung ist die Sicherheit, der höchste Grad der Furcht die Verzweiflung. Dort sind alle Aussichten für den Gewinn, hier alle für den Verlust. Noch näher genommen verhalte sich die Sache so, daß ich das begehrte Gut nur erreichen kann,

* Les passions de l'âme II, 79—85.

indem ich es erwerbe. Der Erfolg hängt nicht von äußeren Umständen, sondern von mir selbst und meiner Thätigkeit ab. Ich bin es, der die Mittel zu wählen, die Sache in's Werk zu setzen hat. Aber beides ist schwierig, sowohl die Wahl der Mittel als die Ausführung selbst. Diese Schwierigkeit läßt mich zögern. Statt mich in der Wahl der Mittel zu entschließen, komme ich vor lauter Ueberlegungen und Bedenken nicht zur Entscheidung. So entsteht die Unentschlossenheit. Die Schwierigkeiten der Ausführung wollen besiegt sein. Dazu gehört eine Thatkraft, welche Muth oder Kühnheit fordert, deren Gegentheil die Feigheit oder Nachgiebigkeit ist, die sich vor den Schwierigkeiten des Handelns entsetzt.*

Die Vorstellung der gegenwärtigen Güter oder Uebel erregt uns Freude oder Trauer. Setzen wir nun, daß dieses gegenwärtige Gut oder Uebel nicht das eigene, sondern das fremde sei; es sei das fremde Glück oder Unglück, das uns erfreut: so ist die erste Empfindung das Wohlwollen, eine Art der Liebe, die andere die Schadenfreude. Es sei das fremde Glück oder Unglück, das uns betrübt: diese Trauer ist im ersten Fall das Mitleid, im zweiten der Neid. Beide also, Mitleid und Neid, sind eine Art Trauer. Der Neid geht zusammen mit der Schadenfreude; beide können motivirt sein durch die Vorstellung, daß der Andre sein Glück eben so wenig verdient, als er sein Unglück vollauf verdient hat, daß jenes eben so ungerecht als dieses gerecht ist. Dann mischt sich in die Schadenfreude und in den Neid eine Art moralischer Genugthuung, die sich von der bloßen Bosheit unterscheidet. Nichts in der Welt geschieht ohne Ursache. Auch das Gute und Böse haben die ihrigen. Jetzt ist es nicht allein das gute Werk, sondern dessen Ursache, die uns mit Freude erfüllt. Diese Ursache können wir selbst sein oder ein Anderer

* Les passions de l'âme I, 57—59.

Ist das gute Werk unser eigenes, so ist die darauf bezügliche Freude Genugthuung oder Zufriedenheit mit sich selbst (satisfaction de soi-même), deren Gegentheil der Verdruß oder die Reue ist: die Trauer über das von uns selbst verursachte Uebel. Nicht wir, sondern ein Anderer habe das Werk vollbracht, das wir als ein gutes oder schlimmes vorstellen: so sind wir dem Wohlthäter günstig gesinnt und, wenn er unser eigener Wohlthäter ist, dankbar; dagegen erfüllt uns der Uebelthäter mit Unwillen und, wenn er das Uebel uns selbst zugefügt hat, mit Zorn. Alles in der Welt hat seine Dauer und was zu lange dauert übersättigt. Die Güter der Welt vergehen wie ihre Uebel. Das Gut, das uns durch seine Gegenwart mit Freude erfüllt hat, sehen wir mit Bedauern vergehen; und wenn das Uebel verschwindet, so athmen wir auf wie von langem peinlichem Druck. Das Gemüth erheitert sich und eine frohe Stimmung (allégresse) tritt an die Stelle der traurigen.*

Auch die Bewunderung hat ihre Arten, welche Descartes mit großer Ausführlichkeit und mit einer ebenso bemerkenswerthen Theilnahme als Menschenkenntniß untersucht hat. Die Bewunderung ist die ausnehmende, von der Vorstellung des Objects gefesselte Betrachtung. Was diese Gemüthsbewegung erregt, ist das Seltene, das Ungewöhnliche, das außerordentlich Große oder Kleine. In dieser Rücksicht nennt Descartes Achtung und Verachtung (estime und mépris) die beiden Arten der Bewunderung. Zwar gründen sich diese beiden Gemüthsstimmungen auf Urtheile, welche die Leidenschaft ausschließen, und sie sind um so wirksamer, je weniger leidenschaftlich sie sind, aber wenn sie auch nicht selbst aus der Leidenschaft entstehen, so können sie doch Leidenschaften hervorrufen, und schon darum

* Les passions de l'âme I, 61—67.

rechnet sie Descartes zu dem Geschlechte der letzteren. Ja sie können selbst nicht bloß auf Urtheile, sondern bloß auf Neigungen gegründet sein und dadurch unmittelbar an der Natur der Leidenschaften Theil nehmen. Es giebt eine Neigung, sich von der Betrachtung ungewöhnlicher Größe oder Kleinheit fesseln zu lassen, sich gleichsam an diesem Anblicke zu weiden und mit einem gewissen inneren Wohlbehagen das Gemüth zur Hochachtung oder Geringschätzung zu stimmen. Möglich auch, daß es die Liebe oder der Haß ist, welche dieser Neigung zu Grunde liegen und sie steigern. Sobald wir uns aber darin gefallen, den Werth eines Objectes uns übermäßig groß oder klein vorzustellen, so mischt sich in diese Gemüthsstimmung allemal eine Art Bewunderung. Darum bezeichnet Descartes Achtung und Verachtung als Arten der Bewunderung oder, wie wir vielleicht besser sagen würden, der Verwunderung. Gegenstände der Achtung und Verachtung können nur freie Ursachen, also moralische Wesen sein. Entweder sind wir es selbst oder Andere, die als würdig der Achtung oder Verachtung erscheinen. Die sittliche Vollkommenheit in Anderen stimmt uns zur Verehrung (vénération), der sittliche Unwerth zur Verachtung (dédain). Am interessantesten und moralisch bedeutsamsten sind beide Empfindungsweisen in Rücksicht auf uns selbst. Nichts ist für die ganze innere Haltung des Menschen wichtiger als die Form seines Selbstgefühls. Nichts prägt sich auch in der äußeren Haltung, im physiognomischen Ausdruck, in Geberde, Gang, Sprache u. s. f. bezeichnender aus als das gesteigerte oder gedrückte Selbstgefühl. Unsere eigene Werthschätzung giebt der ganzen Lebensform ihren Grundton. Ueberhaupt können nur freie Wesen fähig sein, geachtet zu werden. Und in freien Wesen giebt es nur Eines, das in Wahrheit achtungswerth ist, das unter allen Vorzügen, die wir besitzen, der einzige ist, der die Selbstachtung erlaubt und rechtfertigt: das ist die Freiheit selbst, der richtige Gebrauch unserer

Freiheit, die Macht des Willens über die Leidenschaften, mit einem Wort die Herrschaft über uns selbst. Diese Herrschaft ist der moralische Werth, der unter allen Werthen der Welt allein das Recht hat, geachtet zu werden. Er hängt nicht vom Glück ab, sondern nur von uns selbst. Er ist nicht ein Geschenk oder eine Gunst des Schicksals, sondern eine Frucht der an uns selbst vollzogenen Arbeit, eines ernst und richtig disciplinirten Lebens. Nur dieser Werth, wenn er in Wahrheit vorhanden ist, berechtigt zur Selbstachtung. Es ist die moralische Größe, aus der ein großes Selbstgefühl entspringen darf und damit zugleich eine große Gesinnung (magnanimité oder générosité). Dieser moralische Werth kann in jedem Menschen vorhanden sein, denn jeder hat das Vermögen der Freiheit; daher darf Niemand verachtet werden. Vielmehr ist jeder in dem Grade achtungswerth, als er ein Recht hat, sich selbst zu achten. Jede Selbstschätzung aus Gründen, die nicht innerhalb des moralischen Werths liegen, ist unächt und falsch. Die falsche Sebstschätzung ist der Stolz (orgueil). Nichts ist schwieriger als die freie Selbstbeherrschung des Menschen, seine Meisterschaft über sich selbst. Dieser Aufgabe gegenüber macht sich die ganze Gebrechlichkeit der menschlichen Natur fühlbar. Diesen Widerstand kennt der am besten, der mit ihm kämpft, der seine Freiheit seinen Schwächen abringt. Er weiß am besten, wie klein und schwach die menschliche Natur ist. Je mehr wir unserer Freiheit bewußt werden, um so mehr haben wir ein Recht, uns zu erheben, aber in demselben Maße fühlen wir auch die Macht, welche die Schwäche unserer Natur über uns ausübt, und haben also Grund, uns nicht zu überheben, sondern zu demüthigen. Daher ist mit der wahren Selbstachtung auch die wahre Demuth (humilité vertueuse) verbunden. Wie jede Selbstachtung aus anderen Gründen verkehrte Selbstschätzung oder Stolz wird, so ist jede Selbsterniedrigung aus anderen Gründen, als welche

das Bewußtsein der Gebrechlichkeit oder des moralischen Unwerths eingiebt, falsche Demuth oder niedrige Gesinnung. Wie sich mit der wahren Selbstachtung niemals der Stolz, wohl aber immer die ächte Demuth vereinigt, so verträgt sich sehr gut mit der falschen Selbstachtung die falsche Demuth, die Ueberhebung mit der Erniedrigung, der Stolz mit der Kriecherei. Treffend sagt Descartes: „der Stolz ist so unvernünftig und so ungereimt, daß ich kaum glauben würde, daß sich Menschen dazu versteigen können, wenn nicht so viel unverdientes Lob gespendet würde, aber die Schmeichelei ist eine so landläufige Sache, daß es keinen noch so fehlerhaften Menschen giebt, der nicht seine Mängel und Schwächen bewundert gesehen hat; und daher kommt es, daß die Unwissendsten und Dümmsten stolz werden." „Es ist häufig der Fall, daß Menschen der niedrigsten Gesinnung die Anmaßendsten und Uebermüthigsten sind, wie große Seelen stets die Bescheidensten und Demüthigsten. Großdenkende und starke Geister bleiben gleichgestimmt im Glück wie im Unglück; wogegen die schwachen und niedrigen Seelen bloß von der Laune des Zufalls abhängen und vom Glück ebenso aufgeblasen, als vom Mißgeschick niedergeworfen werden. Ja man erlebt sogar oft genug, daß diese Leute sich auf eine schimpfliche Art vor Anderen demüthigen, von denen sie irgend einen Nutzen erwarten oder ein Uebel befürchten, und sich zugleich höchst unverschämt über Andere erheben, von denen sie nichts zu hoffen oder zu fürchten haben." *

5. Werth der Leidenschaften.

Alle diese verschiedenen Formen der Gemüthsbewegungen führen sich zurück auf jene sechs primitiven, wie diese selbst

* Les passions de l'âme, II, 53 – 58; III, 149 – 163. Insbesondere III, 157, 159.

sich zurückführen lassen auf die beiden Grundformen der Bewunderung und Begierde. Da nun in der Bewunderung zwar nicht das Object selbst, wohl aber die Betrachtung desselben begehrt wird, so nimmt auch die Bewunderung in gewisser Weise an der Begierde oder an dem Verlangen Theil, und so sind alle Leidenschaften getragen von irgend einer Form des Begehrens. In allen Leidenschaften ist ein Wünschen enthalten. Unter diesem einfachen Gesichtspunkt läßt sich der Werth derselben in allen ihren Formen beurtheilen, er hängt ab von dem Werth ihrer Wünsche: ob diese richtig sind oder eitel.

Hier ist der Punkt, wo wir die Geltung der Leidenschaften in Rücksicht auf unsere Handlungen klar und deutlich erkennen. Richtig handeln heißt richtig begehren d. h. richtig wünschen oder nichts wünschen als das Richtige, das Gute. Die ganze Aufgabe der Moral kann man in diesen einfachen Satz zusammenfassen: sie soll unsere Wünsche reguliren, uns die richtigen angewöhnen und die eitlen abgewöhnen. Alle Güter, die wir begehren, sind in ihrer Erreichung entweder ganz oder gar nicht oder nur zum Theil von uns abhängig. So weit sie von uns abhängig sind und nur von uns allein, so weit sind sie in unserer Macht, so weit erstreckt sich in Rücksicht auf uns ihre Möglichkeit. Alle Wünsche daher, welche diese Grenze überschreiten, sind ohnmächtig und darum eitel. Was wir durch uns selbst erreichen, was wir vermöge unseres Willens uns verschaffen können, das allein können wir auch vernünftigerweise nur wünschen, denn die vernünftigen Wünsche reichen nicht weiter als das Licht der Vernunft, als die klare und deutliche Erkenntniß. Gewöhnlich aber verhält es sich so, daß die Güter, welche am leidenschaftlichsten begehrt, am meisten gewünscht werden, am wenigsten von uns allein abhängen: das sind die äußeren Güter, wie Schönheit, Macht, Ehre, Reichthum u. s. f.,

die nicht im Gebiete unseres Willens liegen, sondern nach der Fügung der Dinge uns zufallen. Alle Wünsche, die über die Macht des Willens hinausgehen und unsere Seele an die äußeren Güter der Welt hängen, sind blind. So blind sind alle Leidenschaften, die durch solche Wünsche inspirirt werden. So lange wir die Güter der Welt begehren, sind unsere Wünsche und unsere Gemüthsstimmungen beweglich und wechselvoll, wie das Schicksal der Dinge, bald hochaufjauchzend bei jedem Gewinn, bald tief niedergeschlagen bei dem Verlust; so werden wir von den mannigfaltigsten Empfindungen, die mit den Dingen wechseln, bestürmt: so lange ist Sturm in unserer Seele. Das Schicksal der Dinge ist das Schicksal unserer Leidenschaften. Dieses Schicksal ist das unsrige. Wir werden von Leidenschaften beherrscht, die selbst von den Dingen beherrscht werden. Wir sind also augenscheinlich unfrei. Mit dieser Unfreiheit ist der Sturm in unserer Seele ebenso unvermeidlich verbunden, wie die Seelenruhe mit der Freiheit.

Die Regel der Erkenntniß sagt: denke klar und deutlich, das klar und deutlich Erkannte ist wahr. So sagt die Regel des Wollens: begehre klar und deutlich, das klar und deutlich Begehrte ist gut; wünsche nichts, wovon du nicht klar und deutlich einsiehst, daß du es vermagst, durch dich allein vermagst. Dein Vermögen ist die Freiheit, sie kann dich nicht schön, reich, angesehen, mächtig, glücklich im Sinne der Welt, sie kann dich nur frei machen. Sie macht dich nicht zum Herrn der Welt, sie macht dich nur zum Herrn deiner selbst. Wolle nichts anderes sein! Diese Herrschaft über dich selbst begehre mit aller Energie und mit allem Feuer deines Gemüths. Alle Leidenschaften können zu diesem Zwecke gebraucht werden. Brauche sie nur in dieser Richtung! Das einzige Gut, das du begehrst, sei diese Herrschaft über dich selbst, die allein den Sturm der Seele

beschwichtigt. Dieses Gut oder diese Macht sei es allein, was du wahrhaft bewunderst!*

6. Werth der Bewunderung.

Hier sieht man deutlich, wie sich, aus dem Gesichtspunkte der Leidenschaften betrachtet, die ethische Aufgabe löst. Unter welchen Bedingungen ist allein ein richtiges Wünschen möglich? Es ist nicht möglich, so lange uns die eitlen Wünsche verblenden, so lange wir die Sclaven unserer Leidenschaften sind. Es ist nur möglich durch unsere Selbstbeherrschung, durch jene große Gesinnung, die Descartes »générosité« nennt. Das richtige Wünschen ist nur möglich, wenn das Richtige und nach dem Maße unserer Macht Erreichbare gewünscht wird. Dazu gehört offenbar die richtige Selbsterkenntniß, die klare und deutliche Einsicht. Unter allen Gemüthsbewegungen giebt es eine, die in ihrer ächten Form, in ihrem richtigen Gebrauch der Seele unwillkürlich die Richtung auf die Erkenntniß giebt und sie in eine der Erkenntniß günstige Stimmung versetzt: das ist die Bewunderung.

So sind es unter den verschiedenen Formen der Leidenschaften diese drei, die zur Lösung der ethischen Aufgabe das Meiste beitragen: das Verlangen oder Wünschen, die Großmuth, die Bewunderung (désir, générosité, admiration). „Weil die Leidenschaften uns nur durch das Verlangen, das sie erregen, zum Handeln bringen, so muß das Verlangen regulirt werden, und darin besteht der hauptsächliche Nutzen der Moral.“** Es giebt zwei Mittel gegen die eitlen Wünsche: das erste ist die Selbstbeherrschung (die edle Art des Begehrens, générosité),

* Les passions de l'âme II, 144—148.

** Ebendaselbst. 144.

das zweite die oft wiederholte Betrachtung, daß alle Begebenheiten Schickungen der göttlichen Vorsehung und diese eine unabänderliche Nothwendigkeit ist, die man dem blinden Schicksal entgegensetzen muß, um die Vorstellung des letzteren als eine Chimäre zu zerstören, die nur von dem unklaren Verstande herrührt. Denn wir können nur wünschen, was wir irgendwie für möglich halten, und Dinge, die nicht von uns abhängen, können wir nur der Möglichkeit des Zufalls zuschreiben, wir halten dafür, daß sie geschehen können, weil Ähnliches schon geschehen ist. Diese unsere Meinung gründet sich also allein auf unsere Unkenntniß der Ursachen, welche die Wirkung erzeugen. Wenn nun etwas, das wir in dieser Weise für möglich gehalten, nicht geschieht, so ist dies der deutliche Beweis, daß eine der Ursachen fehlte, die zu dieser Wirkung nothwendig waren, daß also die Wirkung selbst absolut unmöglich war, daß also etwas Aehnliches auch niemals geschehen ist, d. h. daß niemals ohne diese Ursache diese Wirkung stattgefunden hat. Hätten wir das vorher gewußt, so würden wir nie die Sache für möglich gehalten, dieselbe also auch nie begehrt haben."* So sind die eitlen Wünsche allemal eine Folge unserer Unwissenheit, unseres Irrthums, unseres unklaren Denkens. Nachdem Descartes an einer anderen Stelle gezeigt hat, wie der Edelmuth, den die Selbstbeherrschung erzeugt, erreicht werden kann, erklärt er von dieser Gemüthsstimmung: „sie ist gleichsam der Schlüssel aller übrigen Tugenden und ein Hauptmittel gegen alle Verwirrungen (dérèglements) der Leidenschaften; darum verdient diese Betrachtung besonders beherzigt zu werden."**

So erscheint das richtige Handeln als eine Function des richtigen Wünschens, und das richtige Wünschen, welches in der

* Les passions de l'âme II, 145.

** Ebendaselbst. 161.

Selbstbeherrschung, in der edlen und großen Gesinnung besteht, als eine Function der richtigen Einsicht und Selbsterkenntniß, welche die Verblendung aufhebt, die alles eitle Wünschen erzeugt. Wenn nun das Erkennen als eine Function der Bewunderung und diese, richtig gebraucht, unter allen Leidenschaften als die der Erkenntniß günstigste und zweckdienlichste Gemüthsbewegung erscheint, so läßt sich an der Bewunderung der Werth der Leidenschaft gleichsam exemplarisch darthun, so läßt sich von hier aus die Lösung der ethischen Aufgabe am einfachsten begreifen, so erhellt zugleich aus diesem Werth der Bewunderung, warum Descartes dieser Gemüthsbewegung die erste Stelle unter den primitiven Leidenschaften, also überhaupt die größte Bedeutung unter allen eingeräumt hat. Die edle Gesinnung oder die richtige Selbstachtung, die Descartes den Schlüssel aller Tugenden nennt, ist selbst eine Art der Bewunderung. Ist die Bewunderung in der richtigen Verfassung, so ist es auch die Selbstachtung.

Hier finden wir Descartes in einem scheinbaren und, soviel ich sehe, noch kaum bemerkten Widerstreit mit sich selbst. Er hat zwei Antworten auf die Frage: welches ist der Anfang der Erkenntniß? In seinen Meditationen erscheint als der Anfang der Philosophie der Zweifel. In seiner Schrift von den Leidenschaften der Seele erscheint als der Anfang der Philosophie die Bewunderung. Der erste Satz bezeichnet den Bruch mit der früheren Philosophie. Der zweite ist einverstanden mit Aristoteles, denn schon dieser hatte geurtheilt, daß die Philosophie mit der Bewunderung beginne. Ist also Descartes, indem er beide Sätze bejaht, nicht im Widerspruch mit sich selbst?

Es giebt eine Bewunderung, die in der That älter ist als der Zweifel, denn der Zweifel setzt die Absicht der Erkenntniß voraus; in dieser Absicht müssen wir unsere Betrachtung auf das Object spannen und in dasselbe vertiefen: diese Spannung fordert, daß unser Gemüth von der Macht des Eindrucks ganz

ergriffen, also von der Vorstellung des Objects in die Stimmung der Bewunderung gesetzt werde. Ohne Bewunderung nimmt keine unserer Vorstellungen eine ausschließliche auf ein bestimmtes Object gespannte Richtung, ohne diese Richtung kommen wir nicht zu der ernsthaften Absicht, das Object erkennen zu wollen; ohne diese Absicht wird kein Object zu einem Problem, und wenn wir keine Probleme haben, so haben wir auch keine Zweifel. So ist es die Bewunderung, aus welcher der Zweifel hervorgeht.

Es giebt eine Art der Bewunderung, welche selbst den Zweifel voraussetzt. Descartes rechnet die richtige Selbstachtung unter die Arten der Bewunderung. Aber die richtige Selbstachtung ist nicht möglich ohne die richtige Selbsterkenntniß, diese setzt die Aufhebung der Selbsttäuschung voraus, und diese Aufhebung ist nur möglich durch den Zweifel. So ist es der Zweifel, aus dem mit der richtigen Selbsterkenntniß allein die wahre Selbstschätzung, die nach Descartes eine Art der Bewunderung ist, hervorgeht. So sind im Geiste Descartes' die beiden Sätze wohl vereinbar: die Philosophie beginnt mit dem Zweifel und die Philosophie beginnt mit der Bewunderung.

Wir bewundern, wenn wir ergriffen sind von der Macht des überraschenden Eindrucks. Was wir bewundern, ist das Seltene, Ungewöhnliche, Neue. Unter diesem Eindruck fühlt sich das Gemüth gespannt zu einer ausnehmenden, in das Object gleichsam verlorenen Betrachtung. Was kann aus einer solchen Betrachtung gesunder und richtiger Weise anderes hervorgehen, als die aufmerksame und sorgfältige Erforschung des Objects d. h. die Erkenntniß? Diese Bewunderung ist es, die das Gemüth zur Erkenntniß disponirt und geneigt macht. Wenn diese Art der Bewunderung fehlt, so fehlt die Neigung zur Erkenntniß, also die Willensrichtung, ohne welche die Erkenntniß nicht stattfindet. Es giebt zwei Fälle oder zwei Gemüthsarten, die sich durch den Mangel dieser Bewunderung charakterisiren.

Entweder sie bewundern nichts oder sie bewundern alles. Entweder sie sind unfähig, etwas zu bewundern, sie bleiben gegen alle Eindrücke gleichgültig, oder sie bleiben in einer fortwährenden Bewunderung befangen und staunen alles an, auch das Gewöhnlichste, als ob es das Seltenste wäre. Die Gemüther der ersten Art sind bewunderungsunfähig, die der zweiten sind bewunderungssüchtig. Im ersten Fall ist die Seele unfähig, im zweiten ist die Bewunderung selbst unfähig, sie ist eigentlich nicht Bewunderung, sondern Staunen (étonnement), nicht Gemüthsbewegung, sondern Gemüthszustand, ein befangener und unfruchtbarer. Die Bewunderungsunfähigen bleiben im Zustande der Indifferenz, sie werden durch nichts gerührt und ergriffen, also nie in jene Spannung versetzt, die den Willen zur Erkenntniß stimmt und die nur in dem wirklichen Erkennen ihre wohlthätige Lösung findet; die Bewunderungssüchtigen kommen nicht höher als zur blinden Neugierde. So ist es sowohl der Mangel der Bewunderung als deren Exceß, d. h. die falsche, unkritische Bewunderung, welche beide der Erkenntniß zuwiderlaufen oder das Gemüth unfähig machen zum Erkennen. Hier berühren sich wie überall die Extreme. Den Einen imponirt nichts, den Anderen imponirt alles; beide berühren sich in der Stupidität. „Die übrigen Leidenschaften können dazu dienen, uns die Dinge bemerkenswerth zu machen, die gut oder schlecht erscheinen; aber die Bewunderung allein läßt uns an den Dingen nichts weiter beachten, als die seltene Beschaffenheit. So sehen wir auch, daß die Leute, die gar keine natürliche Neigung zu dieser Leidenschaft haben, gewöhnlich sehr unwissend sind." „Diese Leidenschaft vermindert sich durch den Gebrauch, denn je mehr man seltenen Erscheinungen begegnet, um so mehr entwöhnt man sich der Bewunderung, um so mehr gewöhnt man sich daran, die Erscheinungen in der Folge für gewöhnlich zu nehmen. Wenn aber die Bewunderung übermäßig ist und

die Aufmerksamkeit immer nur bei dem ersten Eindruck festhält, ohne eine weitere Einsicht zu erwerben, so hinterläßt sie eine Gewohnheit der Seele, sich zu allen Eindrücken, wenn sie auch nur ein wenig neu sind, ähnlich zu verhalten. Daher kommt die Krankheit der blinden Neugierde, daher das Suchen nach Seltenheiten, bloß um sie zu bewundern, nicht um sie zu erkennen, denn diese Leute werden allmälig so bewunderungssüchtig (admiratifs), daß sie von den unwichtigsten und werthlosesten Dingen ebenso gefesselt werden, als von den bedeutendsten und erforschungswürdigsten Erscheinungen." *

7. Die Geistesfreiheit.

Es sind die Leidenschaften, vermöge deren die Seele Theil nimmt an den Freuden und Leiden ihres körperlichen Daseins, vermöge deren sie die Güter und Uebel dieser Welt erfährt. Ohne Leidenschaften wären diese Güter und Uebel nicht für uns. Sie sind die Quelle unseres freud- und leidvollen Lebens, sie allein. Von dieser Herrschaft der Leidenschaften, die uns bewegen, gilt das faustische Wort: „aus dieser Erde quillen meine Freuden und diese Sonne scheinet meinen Leiden!" Und je mächtiger wir von den Leidenschaften bewegt und erschüttert werden, um so mehr kosten wir die Freuden dieses Lebens, um so mehr aber auch die größte Bitterkeit seiner Leiden.**

Es giebt nur eine Macht über die Leidenschaften: die Erkenntniß, zu welcher die Bewunderung selbst das leidenschaftliche Motiv, den natürlichen Antrieb bietet. In der Erkenntniß

* Les passions de l'âme II, 70 — 78. Insbesondere 75 und 78. Die letztere Stelle zu vergleichen mit Buch II, Cap. I, Nr. II, 3, S. 287 flgd.

** Les passions de l'âme III, 212.

sind wir frei, in den Leidenschaften unfrei. Diese Freiheit gehört der Seele allein. Ihr alleiniges Werk ist die klare und deutliche Einsicht. Vor dieser verschwinden die eingebildeten Werthe der Dinge, die Scheinwerthe der Welt, und damit die Begierden, die von diesem Schein geblendet sind, und damit die Leidenschaften, in denen die Begierde bloß ihr Thema variirt und ihre Formen wechselt. Wenn die Seele eine Leidenschaft durch die andere vertreibt, so hat sie in diesem scheinbaren Triumph nur einen Herrn mit dem anderen vertauscht: sie ist unfrei geblieben. Wenn sie sich über die Leidenschaften als solche erhebt durch die klare und deutliche Erkenntniß, so hat sie mit ihren eigenen Waffen gesiegt. Dieser Sieg ist der einzig wahrhafte und ächte. „Was ich ihre eigenen Waffen (ses propres armes) nenne, sind die festen und bestimmten Urtheile in Betreff der Erkenntniß des Guten und Bösen, nach denen die Seele entschlossen ist zu handeln. Und die schwächsten Seelen unter allen sind diejenigen, deren Wille sich nicht dazu bestimmt, sicheren Urtheilen zu folgen, sondern sich fortwährend von den Leidenschaften, die ihn eben erfüllen, treiben läßt, jetzt nach dieser Richtung, dann nach der entgegengesetzten; diese Leidenschaften kehren den Willen gegen sich selbst und bringen so die Seele in den elendesten Zustand, in den sie gerathen kann. So läßt z. B. die Furcht den Tod erscheinen als das größte Uebel, dem man nur entgehen könne durch die Flucht, und von der anderen Seite läßt der Ehrgeiz die Nichtswürdigkeit der Flucht als ein Uebel erscheinen, das noch schlimmer ist als der Tod. Diese beiden Leidenschaften treiben den Willen nach verschiedenen Richtungen; dieser gehorcht bald der einen bald der anderen, streitet so beständig gegen sich selbst und bewirkt auf diese Weise die Knechtschaft und das Unglück der Seele." *

* Les passions de l'âme I, 48.

Hier schließt die Lehre Descartes', indem sie in ihre tiefsten Grundlagen zurückkehrt. Denn was dem Zweifel zu Grunde lag, war der Wille, der die Selbsttäuschung durchbrechen und zur Klarheit der Erkenntniß durchdringen wollte. Die klare Erkenntniß begriff den Gegensatz zwischen Seele und Körper. Aus diesem Gegensatz folgte die deutliche Selbsterkenntniß und die deutliche Einsicht in das Wesen der Natur. Die Leidenschaften in uns bezeugen die Verbindung zwischen Seele und Körper, denn ihre Quelle konnte nichts anderes sein als eine solche Verbindung. Sie verneinen, was die klare Erkenntniß bejaht. So ist ein Widerspruch zwischen unseren wahren Begriffen und unseren unwillkürlichen Gemüthsbewegungen. Dieser Widerspruch wird gelöst, indem wir die Gemüthsbewegungen erkennen, die eingebildeten Werthe ihrer Objecte durchschauen, dadurch die Macht der Leidenschaften brechen und die Seele beruhigen. Was die Leidenschaften bezeugen, ist jetzt nicht mehr im Widerspruch mit unserer Einsicht. Die Verbindung zwischen Seele und Körper ist keine solche, die den Gegensatz beider aufhebt, die Seele in ihrem Wesen angreift, deren Freiheit und Vermögen zu klarer und deutlicher Erkenntniß ungültig macht. Die Leidenschaften verhalten sich zum Denken, wie die unklaren Vorstellungen zu den klaren. In ihrer Unklarheit liegt ihre Ohnmacht. Wenn der Wille die Selbsttäuschung durchbrechen konnte vermöge des Zweifels und aufheben vermöge der klaren und deutlichen Erkenntniß, so kann er auch die Macht der Leidenschaften durchbrechen und vernichten durch die klare und deutliche Erkenntniß. Denn die Leidenschaften sind auch Selbsttäuschung, da sie uns durch die Scheinwerthe der Dinge verblenden und in dieser Blendung gefangen halten. Können wir unserer Selbsttäuschung Herr werden, so können wir auch unsere Leidenschaften bezwingen; und zwar vermögen wir beides durch dieselbe Macht der Willensfreiheit und der klaren Erkenntniß.

So finden wir in der Vollendung des Systems den Grundgedanken wieder, der das Ganze trägt, und wir erkennen die Lehre Descartes' in ihrem nothwendigen Gedankenzusammenhange, wenn wir sie aus dem Geiste dessen betrachten, der dieses tiefsinnige und hell erleuchtete System gedacht hat.

Zehntes Capitel.

Einwürfe und Erwiederungen.

Die ersten Gegensätze: Sensualismus, Jansenismus, Scholastik.
Hobbes, Gassendi, Arnauld, Bourdin.
Naturalismus und Augustinismus.
Die Reihe der Einwürfe.
Erwiederungen.

Nachdem wir die Lehre Descartes' in ihrem ganzen Umfange entwickelt haben, so bleibt nur übrig, daß wir sie beurtheilen. Hier aber begegnen uns zuerst die Urtheile einiger Zeitgenossen Descartes', die wir hören müssen, bevor wir selbst das System untersuchen und mit unserer eigenen Kritik diesen ersten Abschnitt unseres Werkes schließen. Die Urtheile und Einwürfe jener Zeitgenossen Descartes' sind nicht bloß für das Zeitalter, welches die neue Philosophie empfängt, sehr charakteristisch, sondern zugleich dadurch merkwürdig, daß sie Descartes selbst herausgefordert, erwiedert, veröffentlicht hat. Es war die erste kritische Probe, welche das neue System vor seinem Urheber und der Welt zu bestehen hatte. Es war der Wunsch des Philosophen, seine Lehre gleich bei ihrem Eintritt in die Welt auf eine solche Probe zu stellen und selbst als der beste Kenner seiner Lehre auch deren erster Vertheidiger zu sein. Er wußte wohl, wie viele schiefe Auffassungen sich in seine Sache mischen, wie vielen

Mißverständnissen die neuen Gedanken begegnen, wie sehr gerade ihre Eigenthümlichkeit und Neuheit solche Mißverständnisse erleichtern würde. Es gab kein besseres Mittel, diese falschen Auffassungen wenigstens im Gröbsten zu beseitigen, als indem man den berufenen und unberufenen Kritikern Gelegenheit gab, ihre Meinung offen zu sagen. Es mußte sich zeigen, an welchen Stellen die neue Lehre am wenigsten zugänglich schien, in Rücksicht auf welche Punkte das Verständniß derselben bei den Zeitgenossen die meisten Schwierigkeiten fand. Es gab kein besseres Mittel, diese schwierigen Stellen zu erläutern, als indem sich der Begründer der neuen Lehre selbst die Gelegenheit verschaffte, sie zu vertheidigen und die gemachten Einwürfe zu widerlegen. Zwar bezogen sich alle diese Einwürfe unmittelbar nur auf die Meditationen, die Descartes noch vor ihrer Veröffentlichung fremden und einsichtsvollen Urtheilen hatte Preis geben wollen. Da aber in diesem Werke die Grundlagen der neuen Philosophie sämmtlich enthalten sind, so ist es nicht bloß diese einzelne Schrift, sondern in der That das System selbst, die neue Lehre als solche, die jene Einwürfe erfährt und die Descartes gegen die letzteren vertheidigt.*

Das ist der Grund, weßhalb ich meine Darstellung des Systems nicht durch fremde Betrachtungen habe unterbrechen lassen und die Einwürfe Anderer nicht eher habe beleuchten wollen als hier, nachdem wir das Lehrgebäude vollendet und den Blick auf das Ganze frei haben. Auf diese Weise glaube ich nicht bloß sachgemäßer zu handeln, indem ich zuerst dem Philosophen allein das Wort lasse und dann seine Gegner höre, sondern zugleich zwei Uebelstände, die mir empfindlich aufgefallen sind, zu vermeiden. Wenn nämlich die Einwürfe, wie es gewöhnlich geschieht, in die Entwicklung der Lehre eingemischt

* Vgl. oben Buch I, Cap. VIII, 3, S. 207—215.

und willkürlich auseinandergestreut werden, so wird dadurch die Darstellung sowohl der Lehre als der Einwürfe zerstückelt; der Gesammteindruck der ersten wird ohne Noth beeinträchtigt, der Gesammteindruck der anderen wird völlig verloren und nicht einmal der Versuch gemacht, aus jenen Einwänden ein Gesammtbild oder wenigstens eine übersichtliche Vorstellung der ersten Gegner des Philosophen zu schöpfen. Es giebt keine Quelle, aus der eine solche Vorstellung unmittelbarer und lebendiger gewonnen werden kann, als diese von so verschiedenen Seiten her erhobenen Bedenken, die Descartes mit seinem Hauptwerke zugleich der Welt mittheilte, und die sämmtlich unter dem ersten Eindrucke dieses Werkes geschrieben sind.

I.

Die Verfasser der Einwürfe.

1. Die Zeitrichtungen.

In der That finden wir in diesen Einwürfen, welche die eben entstandene Lehre erfährt, in diesen ersten Gegnern und Kritikern der Betrachtungen Descartes' die Hauptrichtungen vertreten, welche das Zeitalter dem Begründer der neuen Philosophie gegenüberstellt. Wenn man sich die verschiedenen Geister dieses Zeitalters, so weit sie mit der Philosophie zu thun haben, in einem Forum versammelt denkt, vor dem die Lehre Descartes' beurtheilt werden soll, so würde keine der Richtungen fehlen dürfen, die in jenen Einwürfen sich geltend machen, und einige derselben würden nicht besser oder wenigstens nicht namhafter vertreten sein können, als durch die Stimmführer, die sie hier wirklich gefunden haben.

Die neue Philosophie selbst, wie wir in der Einleitung zu diesem Werke erklärt haben,* theilt sich in zwei entgegengesetzte Richtungen, deren eine unserem Philosophen unmittelbar vorausgeht, deren andere durch ihn begründet und eingeführt wird. Innerhalb der wiedererneuerten Philosophie lebt bereits ein der Lehre Descartes' entgegengesetzter Geist, der von Bacon ausgegangen war, sich in weiten Kreisen verbreitet und bei seiner dem gewöhnlichen Menschenverstande bequemen Art neben den hervorragenden Stimmführern eine Menge philosophirender Dilettanten erweckt hatte. Dieser realistisch oder sensualistisch gesinnte Geist empfängt die Lehre Descartes' in ihrem Ursprunge und widerstreitet ihr mit allen in der Erfahrungsphilosophie geläufigen Theorien. Es ist der Gegensatz der Sensualisten gegen den Metaphysiker. Es ist der nächste, durch den Geist der neuen Philosophie selbst erhobene Gegensatz, auf den Descartes sogleich stößt. Die bedeutendsten Stimmführer dieser Richtung unter den Zeitgenossen unseres Philosophen sind in England Hobbes und in Frankreich Gassendi. Wir finden sie unter den Gegnern Descartes' in den Einwürfen, die in der öffentlichen Reihenfolge die dritte und fünfte Stelle einnehmen.

Mit diesen Gegnern theilt Descartes den Geist der neuen Philosophie, der in entgegengesetzten Methoden dasselbe Ziel sucht, nämlich die rationale Erkenntniß der Dinge, die Auflösung der kosmologischen Probleme im Wege bloß der natürlichen Einsicht. Diesem neuphilosophischen Geist widerstrebt in zwei sehr verschiedenen Richtungen die theologische Denkweise. Dem natürlichen Rationalismus, der sich in beiden Richtungen geltend macht, widerspricht das supranaturale Glaubensinteresse auf der einen und der kirchliche Rationalismus auf der andern Seite.

* Einleitung, XI, S. 125 flgd.

Jenes supranaturale Glaubensinteresse hat seinen Schwerpunkt in der **Religion**: es gründet sich auf die christliche Glaubensthatsache, auf das augustinische System, auf die Wiederbelebung des Augustinismus, die in der katholischen Kirche gerade in dem Zeitalter und Vaterlande Descartes' die große jansenistische Bewegung erzeugt. Der kirchliche Rationalismus hat seinen Schwerpunkt in der **Scholastik**, und zwar in der wiederbelebten, mit neuen Bildungsmitteln, die dem weltlichen Geiste entlehnt sind, ausgerüsteten und restaurirten Scholastik, deren mächtigste und bedeutendste Träger die Jesuiten sind. Der Geist der Reformation, der in die Theologie auch der katholischen Kirche eingebrochen ist, und der Geist der kirchlichen Restauration, der sich jenem auf's heftigste widersetzt, bringen beide ihre sehr verschiedenartigen Einwürfe gegen die von Descartes begründete Philosophie. Im ersten Fall haben wir den Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen, dem übernatürlichen und dem natürlichen Licht der Vernunft, dem göttlichen Mysterium und der menschlichen Einsicht; im zweiten Fall den Gegensatz zwischen der neuen Philosophie und der mittelalterlichen, der reformatorischen und vorreformatorischen, dem natürlichen und kirchlichen Rationalismus: den Gegensatz zwischen Philosophie und Scholastik oder, noch genauer gesagt, zwischen dem neuphilosophischen und neuscholastischen Geiste. Dort ist es einer der größten Jansenisten Frankreichs, der gegen die Lehre Descartes seine ernsten Bedenken äußert; hier ist es nicht weniger bezeichnend ein Jesuit charakteristischer, im Uebrigen unbedeutender Art, der mit allen Syllogismen in barbara und celarent gegen die Lehre Descartes' zu Felde zieht und seine scholastischen Possen mit ihr treibt, die ihm selbst als die geistreichste und treffendste Kritik erscheinen. Der Jansenist ist Anton **Arnauld**, der Jesuit ist **Bourdin**. (Die Einwürfe des ersten haben in der öffentlichen Reihenfolge

die vierte, die des anderen die siebente Stelle.) Es ist in der That charakteristisch, wie unter diesen Gegnern der Jesuitenpater den witzigen Scholastikus spielt, in der sicheren Ueberzeugung, daß er den Gegner am ehesten zu Schanden und die eigene Ueberlegenheit am meisten fühlbar macht, wenn er die ordinären Lacher auf seine Seite bringt. An dieser Polemik ist nichts ergiebig als die Worte. Die übrigen Einwände tragen nicht das Gepräge bestimmter Richtungen. Sie sind weder umfassend noch tief eindringend, sondern halten sich an einzelne Stellen, die sie oberflächlich berühren. Die ersten, deren Urheber Caterus ist (Doctor der theologischen Facultät von Löwen), beziehen sich nur auf den Gottesbegriff und namentlich auf den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes. Die zweiten und sechsten Einwürfe, in denen die Bedenken verschiedener Theologen und Philosophen zusammengefaßt sind und wahrscheinlich Mersenne selbst die seinigen untergebracht hat, halten sich ganz in der Art der Dilettanten. Sie sind deßhalb nicht verächtlich. In einem Zeitalter, welches für die Philosophie ein allgemeines Interesse braucht und in Anspruch nimmt, sind die philosophirenden Dilettanten keine unwichtige Macht.

Es sind gegen die Lehrbegriffe der neuen Philosophie noch von anderen Seiten her Einwürfe gemacht worden, die in diese Reihe gehören, weil ihre Verfasser sie unmittelbar Descartes mittheilten, die aber nicht mehr in den Anhang der Meditationen aufgenommen werden konnten, weil sie erst später hervortraten. Sie finden sich in den Briefen und könnten, wenn man sie der Zahl nach den früheren anreihen wollte, als die achten und neunten bezeichnet werden. Die Einwürfe, die unter dem Namen Hyperaspistes dem Philosophen vorgelegt wurden, sind kaum bemerkenswerth; sie bringen nichts Neues und wiederholen nur, was die früheren gesagt haben. Wichtiger sind die letzten Einwürfe des englischen Philosophen Henri More, der den

theosophischen Standpunkt gegen Descartes wieder erneuert, den Begriff der Materie angreift, die bloß mechanischen Naturbegriffe bestreitet, die Ausdehnung von der Materie unterschieden wissen will, eine spirituelle oder innere Ausdehnung behauptet, die er den geistigen Substanzen, Gott und der Seele, zuschreibt. Die geistigen Substanzen seien immateriell und zugleich ausgedehnt. Also es handelt sich um den Begriff einer immateriellen Ausdehnung, aus welcher die Gegenwart Gottes in der Welt, der Seele im Körper begriffen werden kann.*

2. Die theologischen und sensualistischen Gegner.

Arnauld, Hobbes, Gassendi.

Unter den widerstreitenden Gesichtspunkten müssen uns diejenigen am wichtigsten erscheinen, die an der neuen Lehre am nächsten betheiligt sind und darum das unmittelbare Bedürfniß und Interesse haben, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Nun will die cartesianische Philosophie in Rücksicht sowohl der Theologie als der Physik eine neue metaphysische Grundlage entdeckt haben, von der sie behauptet, daß sie sicherer sei als alle bisherigen, daß sie die einzig sichere sei, die gefunden werden könne, die einzige, die alle Zweifel ausschließe. Hier trifft sie ihre nächsten und für sie selbst wichtigsten Gegner. Es giebt ihr gegenüber eine Theologie, die jede metaphysische, aus der reinen Vernunft geschöpfte Grundlage verwirft und kein anderes Fundament haben will, als die Thatsachen der Religion und deren Offenbarung. Es giebt ihr gegenüber eine Philosophie, die jede metaphysische, aus dem reinen Denken geschöpfte

* In Cousin's Gesammtausgabe der Werke Descartes' finden sich die ersten sieben Einwürfe in Bd. I und II; die Briefe zwischen Descartes und More (Morus) aus dem Jahr 1648 Bd. X.

Grundlage verwirft und kein anderes Fundament anerkennt, als die Thatsachen der Natur und deren Wahrnehmung, also selbst keine andere Grundlage haben will, als die physikalische. Hier ist also der Streit unvermeidlich sowohl mit jenem theologischen als mit diesem philosophischen Standpunkt. Und zwar handelt es sich in diesem Streit um die Hauptsache: um die richtige Grundlage sowohl der Gottes- als der Naturerkenntniß. Descartes hat es mit Gegnern zu thun, die unter einander selbst im größten Gegensatz sind, auf der einen Seite mit einer streng- und frommgläubigen Theologie, der es tiefer Ernst ist mit der Sache der Offenbarung und des Glaubens, und auf der anderen mit einem philosophischen Standpunkt, der sich zum Glauben äußerst indifferent und im Grunde völlig negativ verhält: mit einem Arnauld und einem Hobbes! Darum sind uns unter den sieben Einwürfen, die den Meditationen beigegeben sind, jene drei mittleren am meisten interessant, die von dem jansenistischen Theologen und den sensualistischen Philosophen ausgehen: Arnauld, Hobbes und Gassendi. Die Polemik der beiden letzten ist, was den Inhalt der Einwürfe betrifft, gleichartig, aber Gassendi hat sich genauer und umständlicher in die Sache eingelassen, die Hobbes nur oberflächlich behandelt, und Descartes hat den Streit mit ihm zu Ende geführt, während er ihn mit Hobbes abbrach. Darum dürfen wir Arnauld und Gassendi, diese beiden Landsleute Descartes', als die wichtigsten Gegner betrachten, gegen welche es galt, die neue Lehre zu vertheidigen.*

* Gassendi setzte den Streit fort mit neuen Einwürfen, die er »instantiae« nannte und dann mit den früheren nebst den Erwiederungen Descartes' zusammen herausgab unter dem Titel: »disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa«. Descartes antwortete auf die Instanzen in einem Brief an Clerselier. Die Polemik Gassendi's ist in dem dritten Bande der Lyoner Ausgabe seiner Werke v. J. 1658.

3. Descartes und der Naturalismus (Sensualismus). Verwandtschaft und Gegensatz.

Wir haben den Gegensatz berührt. Nicht minder bedeutsam ist die Verwandtschaft. Es giebt eine Seite der cartesianischen Lehre, die das theologische Interesse ernster Art lebhaft ergreifen und fesseln mußte, ja demselben in nächster Geistesverwandtschaft erscheinen konnte, so lange man die metaphysische Grundlage außer Acht ließ. Und ebenso giebt es eine andere Seite dieser Lehre, von der aus sie die sensualistischen Philosophen völlig befriedigen mußte und ganz in deren Vorstellungsweise einstimmte, so lange man die metaphysische Grundlage nicht näher in's Auge faßte. Die sensualistische Philosophie war angelegt auf eine rein materialistische und mechanische Naturerklärung. Descartes gab sie; sie konnte nicht strenger sein; und Hobbes, der zunächst nur diese Seite der neuen Lehre bemerkt hatte, freute sich zu früh des vollen Einverständnisses mit dem französischen Denker. Aber Descartes wollte die Körperwelt nur deßhalb rein materialistisch erklärt wissen, weil er den Geist gar nicht materialistisch erklären konnte. Nur weil nach seiner Einsicht das Wesen des Geistes nichts mit dem Körper gemein hatte, nur deßhalb durfte folgerichtigerweise das Wesen des Körpers auch nichts mit dem Geiste gemein haben: also mußte der Körper als ein völlig geistloses, bloß ausgedehntes, rein materielles Wesen begriffen werden, fähig nur zu mechanischer Bewegung, erklärbar nur durch mechanische Principien. So kam bei Descartes die materialistische Naturerklärung aus einer ganz anderen Gegend als bei den sensualistischen Philosophen. Bei diesen galt der Grundsatz: weil die Natur nur mechanisch erklärt werden kann, darum muß auch der Geist mechanisch und materialistisch erklärt werden. Weil die Natur materiell ist, darum ist es auch der Geist. Bei Descartes dagegen

verhielt sich die Sache gerade entgegengesetzt: weil der Geist gar nicht materialistisch erklärt werden darf, darum muß die Natur bloß materialistisch erklärt werden. Weil der Geist gar nicht materiell ist, darum ist die Natur bloß materiell. Weil der Geist das Gegentheil der Materie ist, darum ist auch die Materie das Gegentheil des Geistes. In diesem Punkte liegt der Gegensatz Descartes' gegen die sensualistischen Philosophen und das eigentliche Thema seines Streits mit Gassendi und Hobbes.

4. Descartes und der Augustinismus (Jansenismus). Verwandtschaft und Gegensatz.

Aus diesem Punkte begreift sich seine Verwandtschaft mit der Sache jener ernsten Theologen, als deren Repräsentanten wir Arnauld bezeichnet haben. Descartes selbst fühlte sich dem Theologen weit verwandter, als seinen philosophischen Gegnern der sensualistischen Richtung, er sah sich von Arnauld weit besser verstanden, als von Hobbes und Gassendi, deren ganze Denkweise ihn abstieß; er nahm die Einwürfe Arnauld's für die wichtigsten, die ihm gemacht worden, und erklärte diesen selbst für den Bedeutendsten unter Allen, die über die Meditationen geurtheilt hatten. Die theologische Richtung seines Systems hängt bei weitem tiefer, als man gewöhnlich meint, mit seiner Gemüthsrichtung zusammen. Es war ihm Ernst mit der Sache der Religion, und wenn er sie durch seine Lehre stützen und innerlich kräftigen wollte, so hatte er dabei kein anderes Interesse als die Wahrheit, wie sie ihm einleuchtete. Schon dieser Zug führte ihn mit Arnauld zusammen. Dazu kam, daß die Lehre Descartes' in ihrer Grundlegung eine Wendung nahm, die dem augustinisch gesinnten Theologen willkommen sein mußte, weil sie ihn wörtlich an Augustin selbst erinnerte. Er fand, daß

Descartes, um das Dasein Gottes zu beweisen, von derselben Gewißheit ausging, als Augustin, der in seiner Schrift vom freien Willen den Alipius zu Euodius sagen läßt: „um mit den Dingen anzufangen, welche die offenbarste Gewißheit haben, so frage ich dich zuerst, ob du bist oder ob du vielleicht in der Antwort auf meine Frage fehlzugreifen fürchtest, obgleich hier kein Irrthum möglich ist, denn wenn du nicht wärest, könntest du auch niemals getäuscht werden.“* Descartes hatte bei seinem cogito ergo sum nicht an Augustin gedacht, er erfuhr diese Uebereinstimmung durch Arnauld als eine ihm erfreuliche und dankenswerthe Ueberraschung.

Indessen ähnliche Ausgangspunkte beweisen so wenig eine wirkliche Uebereinstimmung als ähnliche Resultate. Die verschiedensten Richtungen, die von ganz entgegengesetzten Principien ausgehen, können in einem Punkt zusammentreffen, wie z. B. die cartesianische und sensualistische Lehre in Rücksicht der mechanischen Naturerklärung. Ebenso können von einem gemeinschaftlichen Ausgangspunkt sehr verschiedene Richtungen entspringen, die in ihrem Verlauf weit auseinandergehen. Ohne Zweifel ist zwischen dem Augustinismus und der Lehre Descartes', wenn man ihre Tragweite verfolgt, ein Gegensatz äußerster Art, der auf das deutlichste einleuchtet, sobald man die geschichtlichen und folgerichtigen Entwicklungsformen beider vergleicht. So nothwendig aus dem augustinischen System die Scholastik hervorging und sich die Kirche des Mittelalters auf dieser Grundlage erhob, so nothwendig folgte aus der Lehre Descartes' die Lehre Spinozas. In Descartes selbst aber ist dieser Gegensatz nicht vorhanden. So wie in ihm die Begriffe seiner Philosophie entwickelt waren, fand sich in der That zwischen dieser Lehre und dem Augustinismus eine Verwandtschaft, die nicht

* Objectiones IV.

bloß auf jenen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt beschränkt war und die es begreiflich macht, daß jansenistische Theologen, wie Arnauld und einige Andere seiner Geistesgenossen von Port royal von der Philosophie Descartes' nicht bloß eine mächtige Einwirkung erfahren, sondern selbst so weit in sie eingehen konnten, daß sie ihrer Zeit für Cartesianer galten. Wie nämlich erscheint unter dem Gesichtspunkte Descartes' der menschliche Geist, die Natur, die Welt in Rücksicht auf Gott? Der menschliche Geist wäre in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, wenn nicht die Idee Gottes d. h. nach den Begriffen Descartes' Gott selbst ihn erleuchtete. Erst in diesem Licht erkennt er die Realität der Dinge. So ist die natürliche Erkenntniß selbst in ihrem letzten Grunde eine göttliche Erleuchtung. Die Körperwelt wäre starr und leblos, wenn nicht Gott selbst in ihr die Bewegung erzeugte. So ist alle Bewegung und alles Leben in der Natur im letzten Grunde göttliche Schöpfung. Erhalten heißt schaffen. So ist die Dauer der Dinge und das Dasein der Welt in Wahrheit eine fortwährende Schöpfung (creatio continua). So ist es zuletzt die göttliche Thätigkeit und sie allein, kraft deren die Dinge bestehen, von der sie sämmtlich abhängen, ohne welche oder unabhängig von welcher sie nichts sind. Diese Gesichtspunkte, die der Lehre Descartes' wesentlich angehören, sind so viele augenscheinliche Berührungspunkte mit dem Augustinismus, um so überraschender und wirksamer, weil sie unwillkürliche Berührungspunkte sind, da Descartes keineswegs nach dem Vorbilde Augustins gedacht hat. Er sucht nur die natürliche Erkenntniß und findet ihre Quelle in Gott. Er begründet Alles aus der menschlichen Vernunft, die er auf eine natürliche Weise erleuchtet sein läßt durch die göttliche. Hier ist zwischen ihm und Augustin der bedeutsame und mächtige Gegensatz. Alle diese Begriffe Descartes', die den augustinischen so ähnlich sehen, haben sämmtlich eine naturalistische

Richtung; die augustinische Denkweise dagegen ist ihrem Wesen nach supranaturalistisch, und gerade an dieser Bedingung hängt das theologische Interesse. Das System Descartes' will rational sein; es beruht auf einer metaphysischen Grundlage, die von keinem anderen Vermögen getragen sein will, als von dem klaren und deutlichen Denken. Das augustinische System hat zu seiner ausschließlichen Grundlage die Thatsache der Erlösung, bedingt durch die Thatsache einer schlechterdings übernatürlichen Offenbarung.* So ist in Descartes der Augustinismus im Begriff und für das theologische Interesse in Gefahr, sich in ein Natursystem zu verwandeln. Diese Gefahr haben auch augustinisch gesinnte Theologen jener Zeit wohl gesehen oder richtig gewittert, so sehr Descartes auch bemüht war, dieser Richtung auszuweichen, diese Gefahr sich selber auszureden und seinen Begriffen eine Haltung zu geben, in der sie den theologischen Vorstellungen conform sein konnten. Daher kam es, daß die Männer von Port royal keineswegs alle sich mit dem Cartesianismus befreundeten, daß in dieser Rücksicht zwischen ihren bedeutendsten Köpfen eine große Meinungsverschiedenheit war, wie z. B. zwischen Arnauld und Pascal. Arnauld hatte im Einzelnen seine theologischen Bedenken, die Descartes im Einzelnen zu beseitigen wußte; im Grunde waren diese Bedenken Folgerungen aus jener rationalistischen Denkweise, welche die Grundbedingung des gesammten Cartesianismus ausmacht. Was klar und deutlich gedacht wird, ist wahr: dieser Satz ist der Typus des cartesianischen Rationalismus. Nun erkennen wir klar und deutlich, daß die Accidenzen nicht sein können ohne Substanz, diese Accidenzen nicht ohne diese Substanz. Wenn das Ding verwandelt wird, so können die Beschaffenheiten des Dinges nicht bleiben. Wenn die Substanz des Brodes

* Vgl. Einleitung VIII, 3, S. 59—64.

verwandelt wird, so können die Accidenzen nicht bleiben, nicht die äußere Gestalt, Figur, Farbe, Geruch, Geschmack des Brodes u. s. f. Substanz und Modi sind untrennbar verbunden; ihre Trennung ist unmöglich, sie ist unmöglich selbst durch die Allmacht Gottes, denn damit wäre die klare und deutliche Erkentniß aufgehoben. Wo bleibt unter diesem Gesichtspunkte die Transsubstantiation? Wo bleibt das Sacrament des Altars?* Ich erkenne klar und deutlich, daß Substanz und Modi niemals in Wahrheit getrennt sein können. Dieser Satz streitet mit der Transsubstantiation. Und Descartes hat hier gegen Arnauld und die sechsten Einwürfe einen ähnlichen Stand, als später Leibnitz gegen Des Bosses. Ebenso erkenne ich klar und deutlich, daß verschiedene Substanzen in Wahrheit stets getrennt sein müssen, daß jede ohne die andere existirt, daß sie in der Existenz niemals eins sein können. Sind nicht die göttlichen Personen verschiedene Wesen? Existiren diese verschiedenen Wesen nicht in Einem? Dürfen sie getrennt gedacht werden? Wo also bleibt unter diesem Gesichtspunkt die Trinität, dieses Grunddogma der rechtgläubigen Kirche? Der Begriff des Modus streitet mit dem wichtigsten aller Sacramente. Der Begriff der Substanz streitet mit dem wichtigsten aller Dogmen.** So streitet überhaupt der klar und deutlich gedachte Begriff der Dinge und mit diesem die Grundverfassung der cartesianischen Lehre mit der Grundverfassung des Glaubens. Darum bemerkt Arnauld, daß die Regel der Gewißheit einzuschränken sei auf die wissenschaftlichen Objecte und davon auszunehmen der Glaube und das menschliche Handeln, Religion und Moral. Descartes solle in Uebereinstimmung mit Augustin die Grenzen einhalten zwischen Glauben und Wissen. Das Wissen sei ein Fürwahrhalten

* Object. IV, VI.

** Object. VI.

durch Gründe, der Glaube dagegen ein Fürwahrhalten durch Autorität. Descartes konnte sich leicht mit Arnauld vereinigen, weil er sich diese Einschränkung gern gefallen ließ; war sie doch ganz nach seinem Sinn, denn es war die Einschränkung, die er sich grundsätzlich selbst auferlegt und in seiner Schrift über die Methode gerechtfertigt hatte. Es wäre gut gewesen, wenn Descartes diese Haltung im Ganzen und Großen gewahrt und sich deßhalb in die theologischen und biblischen Einwürfe im Einzelnen, die man ihm vorbrachte, nicht näher eingelassen noch weniger eine Anbequemung in dieser Rücksicht gesucht hätte. Er hätte stets thun sollen, was er bei Gelegenheit der sechsten Einwürfe erklärte, die ihm unter anderem einzelne Bibelstellen als Instanzen gegen seine Lehre vorhielten: daß er Einwände dieser Art fortan nicht mehr beantworten werde. Indessen die menschlichen Probleme sind mächtiger als die Neigungen und Personen, und die Selbstbeschränkung, welche Descartes für seine Person sich aufzulegen für gut fand, konnte der Geist seiner Philosophie nicht auf die Dauer ertragen.

II.

Der Inhalt der Einwürfe.

1. Die hauptsächlichen Angriffspunkte.

So weit die Meditationen, also die Grundlagen der cartesianischen Metaphysik reichen, sind die wesentlichen Hauptpunkte der Lehre sämmtlich von den Einwürfen angegriffen worden. Diese letzteren, wenn wir nur ihren sachlichen Inhalt in's Auge fassen, beschreiben eine Reihe negativer Instanzen, die den neuen Lehrbegriffen Descartes' gegenüberliegen. Da nun jene Instanzen von verschiedenen Seiten herkommen, die

unabhängig von einander sind, so konnte es nicht ausbleiben, daß dieselben Einwürfe und gerade die gewöhnlichsten, die, wie man zu sagen pflegt, auf der flachen Hand liegen, oft wiederkehren und sich bis zur Ermüdung des Lesers wiederholen. Um diese Ermüdung unseren Lesern und uns selbst die Wiederholung zu sparen, wollen wir von der Ordnung der cartesianischen Begriffe aus die Reihe der Einwürfe überblicken.

Aus der Ordnung der cartesianischen Begriffe erheben sich folgende Hauptmomente als die Pfeiler gleichsam, auf denen das gesammte System ruht: der methodisch ausgebildete Zweifel, der keinen anderen Grund der Gewißheit übrig läßt, als das methodisch richtige Denken; das Princip der Gewißheit; die Idee und das Dasein Gottes, die Wahrhaftigkeit Gottes als Grund der Wahrhaftigkeit unserer Vorstellung der Körper; der Wesensunterschied zwischen Seele und Körper, der darauf gegründete Begriff eines vom Körper völlig unabhängigen Geistes, woraus der Wesensunterschied folgt zwischen dem menschlichen und thierischen Dasein.

Gegen diese Hauptpunkte concentriren sich die verschiedenartigen Einwürfe in leicht übersichtlichen Gruppen. Die neue Methode, namentlich in ihrer skeptischen Begründung, findet ihren Hauptgegner in dem Scholastiker, der in der alten Methode, in den Syllogismen und Kettenschlüssen sich heimisch und stark fühlt. Hier finden wir Bourdin Descartes gegenüber. Das Princip der Gewißheit vermöge des reinen Denkens und die darauf gegründete Unabhängigkeit des Geistes vom Körper findet ihre natürlichen Gegner in den sensualistischen und materialistischen Philosophen, denen die sinnliche Denkweise der Menschen, die von jeher die gewöhnliche und landläufige ist, als breiter Chor zur Seite steht. An dieser Stelle findet sich der dichteste Haufen der Einwürfe. Hier verbinden sich mit Hobbes und Gassendi jene „verschiedenen Theologen und Philosophen“,

von denen die zweiten und sechsten Einwürfe herrühren. Gegen die theologischen Lehrbegriffe, insbesondere gegen die cartesianische Beweistheorie vom Dasein Gottes und der Unmöglichkeit, daß Gott täuschen könne, erheben sich die speciell theologischen Bedenken, in denen die ungenannten Theologen der zweiten und sechsten Einwürfe mit Caterus und Arnauld wetteifern. Dabei will ich bemerken, daß Arnauld, der tiefer als die Anderen in den Geist der cartesianischen Lehre eindrang, auch vor jenen die wichtige Einsicht voraus hatte, daß Descartes' Beweis vom Dasein Gottes nicht bloß der ontologische war.

2. Die Einwürfe gegen den Zweifel und die Methode.

Hören wir, wie in Bourdin die leibhaftige und selbstgefällig-dreiste Scholastik ihre Sache gegen die Methode Descartes' führt, von deren wahrer Bedeutung sie gar kein Verständniß hat, die sie mit der gewöhnlichen Disputirkunst der Schule leicht und schnell über den Haufen zu werfen sucht. In dieser Rücksicht sind die siebenten Einwürfe in der That sehr charakteristisch.

1. Die neue Methode sei unmöglich, denn sie gründe sich auf den vollständigen Zweifel, der jede Gewißheit ausschließt. Ein solcher Zweifel kann offenbar keine Gewißheit erzeugen. Wenn also Descartes zuerst erklärt, daß Nichts gewiß sei, und dann weiter schließt, daß Etwas gewiß ist, so hat er aus einem allgemein verneinenden Urtheil ein particular bejahendes gefolgert, was nach allen Regeln der Syllogistik unmöglich ist. So unmöglich ist es, über die Schwelle der neuen Methode zu kommen.

Warum soll nach Descartes Nichts gewiß sein? Weil Einiges ungewiß ist. Weil uns die Sinne bisweilen täuschen, darum läßt Descartes die Annahme gelten, daß sie uns immer täuschen. Wenn aber Nichts gewiß ist, so ist auch nicht gewiß,

daß uns die Sinne bisweilen täuschen. Wenn Nichts gewiß ist, so ist auch nicht gewiß, daß Einiges ungewiß ist. Also ist der Schluß, auf den sich der Zweifel gründet, grundlos. Es ist unmöglich, über die Schwelle der neuen Methode zu kommen. Denn vor lauter Zweifeln kommt man nicht zum Zweifeln.

Jener Schluß ist aber auch falsch. Weil Einiges ungewiß ist, darum soll Nichts gewiß sein. Man darf von Allem auf Einiges, aber nicht von Einigem auf Alles schließen. Aus einer particularen Prämisse folgt kein allgemeiner Schlußsatz. Also ist der allgemeine Zweifel nach allen Regeln der Syllogistik unmöglich. Es ist daher dem Syllogistiker rein unmöglich, über die Schwelle der neuen Methode zu kommen.

2. Einen solchen Schluß von Einigem auf Alles macht Descartes nicht bloß in negativer, sondern auch in positiver Weise. Auf einen solchen unmöglichen Schluß positiver Art gründet sich sein Begriff des Körpers. Er nimmt die ihm bekannten Eigenschaften der körperlichen Natur für alle Eigenschaften derselben. Was zu diesen bekannten Eigenschaften nicht gehört, gehört darum überhaupt nicht zur körperlichen Natur. Weil der Körper ausgedehnt ist, darum ist er nach Descartes nur ausgedehnt; darum ist kein untheilbares Wesen, also keine Seele körperlicher Natur. Ebenso, meint Bourdin, könnte man dem Bauer beweisen, daß der Wolf, den er gesehen, kein Thier sei. Man brauche ihn nur glauben zu machen, daß seine ihm allein bekannten Hausthiere, Ochse, Pferd, Ziege, Esel u. s. f., alle Thiere sind, die es überhaupt giebt. So habe Descartes, daß die Seele kein Körper sei, mit einem ähnlichen Schluß der Welt beweisen wollen, als man dem Bauer einreden könne, daß der Wolf kein Thier sei.

3. Die neue Methode ist in ihrer skeptischen Grundlage durchaus nihilistisch und darum untauglich zu jeder Art der Erkenntniß. Wenn Alles zweifelhaft ist, so ist Nichts wahr, also

ist es auch nicht wahr, daß ich denke, daß ich ein denkendes Wesen bin, daß ich überhaupt bin. Im Wege dieser Methode läßt sich eben so gut die Nichtexistenz des Geistes als die des Körpers beweisen. Man braucht diese Methode nur in's Syllogistische zu übersetzen und nach Schlüssen in celarent und cesare fortschreiten zu lassen, so sieht man deutlich, wie sie folgerichtig in den Satz einmündet, daß überhaupt Nichts existirt. Der Obersatz heißt: alle Wesen, deren Existenz zweifelhaft ist, sind nicht wirklich; die Existenz des Körpers ist zweifelhaft, also ist der Körper kein wirkliches Wesen, also ist kein wirkliches Wesen ein Körper; ich bin ein wirkliches Wesen, also bin ich kein Körper. Da nun Alles bezweifelt werden kann, so ist auch der Geist zweifelhaft, und man darf also in der obigen Schlußfolgerung an die Stelle des Körpers den Geist als Subject der zweiten Prämisse setzen. So lautet der Schluß: alle Wesen, deren Existenz zweifelhaft ist, sind nicht wirklich; die Existenz des Geistes ist zweifelhaft, also ist der Geist kein wirkliches Wesen, also ist kein wirkliches Wesen Geist; ich bin ein wirkliches Wesen, also bin ich kein Geist. Also bin ich weder Geist noch Körper, also bin ich überhaupt nicht. Und da Alles entweder Geist oder Körper sein muß und keines von beiden sein kann, so ist überhaupt Nichts.

So kommt Bourdin zu dem Ergebniß, daß schon die Schwelle der neuen Methode unüberschreitbar sei und alle Versuche, den Eintritt zu gewinnen, fehlschlagen; man müße deßhalb vor der Schwelle derselben umkehren zur alten Methode, wie die Schule sie lehrt: von der nihilistischen Methode zur syllogistischen, von der skeptischen zur dogmatischen, d. h. vom Cartesianismus zur Scholastik.*

* Object. VII (Oeuvres etc. T. II pag. 370 545).

4. Ganz anders, aber in ihrer Art nicht weniger charakteristisch sind die Bedenken der beiden sensualistischen Philosophen und des jansenistischen Theologen gegen die skeptische Begründung der Lehre Descartes'. Hobbes hat gegen den Zweifel selbst nichts einzuwenden; man dürfe nur nicht meinen, daß die Sache neu sei; unter den alten Philosophen habe es methodische Skeptiker gegeben vor und nach Plato, und Plato selbst habe viel von der Unsicherheit der sinnlichen Erkenntniß geredet; Descartes würde besser gethan haben, das alte Zeug nicht wieder zu erneuern. Die Sache ist nicht modern, sie gehört zu den Schrullen des Alterthums. So urtheilt Hobbes.* Gassendi billigt einen gemäßigten Skepticismus nach Art der Weltleute, aber den cartesianischen Zweifel findet er unmöglich. Da sei das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und eine neue Täuschung an die Stelle der alten getreten. In der That täusche man sich selbst, wenn man sich einen solchen Zweifel einrede, der gar keine Gewißheit gelten lasse. So sehr man auch versichere und sich anstrenge, an Allem zu zweifeln, so gebe es doch eine Menge Dinge, an denen man in Wahrheit nicht zweifle, die man trotz alles vorgeblichen Zweifels als gewiß ansieht und behandelt. So sei der cartesianische Zweifel selbst zu gutem Theil eine Selbsttäuschung. Arnauld findet den Zweifel Descartes' richtig und läßt ihn gelten, sofern er sich nur auf das menschliche Wissen, auf das natürliche Erkennen erstrecke, dagegen nach augustinischer Art von dem Gebiete des Glaubens und der Moral grundsätzlich fernhalten wolle.**

* Object. III, Nr. 1.

** Object. IV, Part. II. Des choses, qui peuvent arrêter les théologiens.

3. Die Einwürfe gegen das Princip der Gewißheit.

Nichts ist gewiß, als mein Zweifeln, mein Denken. Ich bin meines Denkens unmittelbar gewiß, ich bin nur seiner gewiß. Darum ist das einzige Princip der Gewißheit der Satz: cogito ergo sum, ich bin ein denkendes Wesen, ich bin Geist.

Hier werden wir Mühe haben, die Einwürfe zu sondern und auseinanderzuhalten, die in dichten Haufen gerade diesem Satz gegenüberliegen. Es wird darum gut sein, sich zu vergegenwärtigen, wie in jenem grundlegenden Satze eine Reihe von Sätzen enthalten ist, die Descartes auch methodisch daraus ableitet. Darum wird auch in den Einwürfen gegen das cogito sum mehr als eine Behauptung angegriffen.

Aus der Gewißheit, daß ich denke, folgt 1) die Gewißheit, daß ich bin, 2) daß ich ein denkendes Wesen, also Geist bin. 3) Die Gewißheit des eigenen Daseins folgt nur aus dem Denken, aus keiner anderen Thätigkeit. 4) Aus dem Denken folgt nur diese Gewißheit, nur die Selbstgewißheit und die Selbstgewißheit nur der denkenden Natur, keine andere. 5) Diese Gewißheit folgt aus dem Denken unmittelbar.

Hier sind also folgende Haupteinwürfe möglich. 1) Aus dem Satz „ich denke" folgt nicht der Satz „ich bin Geist." Vielmehr folgt das Gegentheil. 2) Der Satz „ich bin" folgt keineswegs nur aus dem Satz „ich denke", sondern eben so gut aus jeder andern Thätigkeit, die ich verrichte. 3) Der Satz »cogito ergo sum« ist ein Schluß und als solcher setzt er voraus, was er beweisen will, er ist also überhaupt gar keine Gewißheit. Den ersten Einwurf erhebt besonders Hobbes, den zweiten Gassendi, den dritten widerlegt Descartes bei Gelegenheit der zweiten Einwürfe.

1. Aus dem Satz „ich denke" folgt ohne Zweifel, daß ich bin und das Denken meine Thätigkeit oder eine meiner

Eigenschaften ist. Wir werden also ohne Bedenken urtheilen dürfen: ich bin denkend oder ich bin ein denkendes Wesen. Das Denken verhält sich zu meinem Wesen nicht anders als etwa die Flüssigkeit zu dem des Weins. Ich bin ein denkendes Wesen. Dieser Satz gilt mit demselben Recht, als wir urtheilen: der Wein ist ein flüssiges Wesen.* Was aber folgert Descartes aus dem Satz: ich denke = ich bin denkend = ich bin ein denkendes Wesen? Er folgert daraus den Satz: ich bin Denken, Geist, Verstand u. s. f.

Diese Folgerung ist absurd. Er macht aus der Thätigkeit des Denkens ein für sich bestehendes Wesen, er substantivirt diese Thätigkeit, als ob sie ein Ding wäre und erklärt nun: ich bin diese Substanz, ich bin das Denken, ich bin Geist. Eben so gut läßt sich aus dem Spazierengehen ein Substantivum machen: der Spaziergang. Dann würde aus dem Satz „ich gehe spazieren" nach cartesianischem Muster der Satz folgen: ich bin ein Spaziergang!**

2) Aus dem Satz „ich denke" folgt daher vernünftigerweise nur der Satz: ich bin ein denkendes Wesen, d. h. das Denken ist meine Thätigkeit und ich bin das Subject derselben. Offenbar kann das Subject einer Thätigkeit nicht diese Thätigkeit selbst sein, denn dies würde in den endlosen Progreß führen und der Thätigkeit jede feste Grundlage entziehen, also ihre Möglichkeit aufheben. Wenn die Thätigkeit nicht einem bestimmten Subjecte zukommt, von dem sie getragen wird, so steht sie in der Luft, so ist sie unmöglich. Das Denken kann nicht auch Subject des Denkens sein. Ich kann wohl sagen: ich denke, daß ich gedacht habe, d. h. ich erinnere mich; das ist eine besondere Art des Denkens. Aber ich kann nicht sagen: ich denke, daß ich denke.

* Object. V.

** Object. III, Nr. 2.

Denn dies würde weiter führen: ich denke, daß ich denke, daß ich denke u. s. f. So aber würde es vor lauter Denken des Denkens nicht zum Denken kommen.*

3. Offenbar also ist das Subject der Thätigkeit von der Thätigkeit selbst verschieden, also auch das Subject des Denkens von dem Denken selbst verschieden, also bin ich als Subject des Denkens ein vom Denken verschiedenes Wesen, d. h. ich bin ein Körper, welcher denkt. So folgt aus dem Satz „ich denke" gerade das Gegentheil der Folgerung Descartes'. Dieser Satz führt nicht zu der Metaphysik, die Descartes darauf gründen will, sondern unmittelbar zum Sensualismus. Mit diesem Satz: „ich bin ein Körper, welcher denkt", ist die sensualistische Philosophie in ihrem Fahrwasser.

4. Der Geist besteht in der denkenden Thätigkeit des Körpers. Das Denken oder das Räsonnement ist nichts anderes als die Verknüpfung der Vorstellungen, welche selbst Einbildungen sind, die von der Bewegung der körperlichen Organe bewirkt werden. So ist das Denken in Wahrheit ein Effect des Körpers und der Geist oder die Seele nichts vom Körper Unabhängiges. Alle unsere Vorstellungen sind daher körperlich bedingt, d. h. sie sind sinnlich. Es giebt keine Vorstellungen anderer Art. Die klaren Vorstellungen unterscheiden sich von den unklaren nicht so, daß die einen Gedanken, die anderen Eindrücke sind, sondern so, daß jene klare Eindrücke sind, diese unklare. Ein nahes Object sehen wir deutlich, ein entferntes undeutlich. Wir erkennen mit bewaffneten Augen klar und deutlich, was wir mit unbewaffneten nur undeutlich oder gar nicht wahrnehmen. Aber in beiden Fällen verhalten wir uns sehend, sinnlich wahrnehmend. Und die astronomischen Vorstellungen der Himmelskörper verhalten sich zu den unmittelbar sinnlichen, wie das Sehen mit dem Fernrohr

* Object. III, Nr. 3. Object. VI.

zum bloßen Sehen, d. h. wie die deutlich-sinnliche Vorstellung zur undeutlich-sinnlichen. Sinnlich sind beide.*

5. Sind aber alle unsere Vorstellungen nur sinnlicher Natur, so sind die allgemeinen Begriffe bloß Abstracta, sie sind abstrahirt von den sinnlichen Eindrücken, also gemachte Begriffe, die nicht Wesenheiten sind, sondern Worte, nicht Naturen, sondern Concepte.** Was wir sinnlich wahrnehmen, sind die Eigenschaften und Aeußerungen der Dinge, nicht die Dinge selbst, die jenen Eigenschaften zu Grunde liegen. Daher giebt es von der Substanz überhaupt gar keinen Begriff. Die Eindrücke empfangen wir von Außen, also sind auch unsere sinnlichen Vorstellungen und damit alle Begriffe überhaupt lediglich von Außen empfangen, es giebt daher keine angeborenen Ideen. Sollten uns die Begriffe angeboren sein, so müßten uns auch die sinnlichen Vorstellungen, aus denen sie geschöpft sind, sämmtlich angeboren sein. Und wie dieses offenbar der Fall nicht ist, so ist auch jenes nicht möglich.*** Es giebt keine angeborenen Ideen, also keine besondere Mitgift des Geistes, die der Mensch vor den übrigen Wesen voraus hätte. Ist aber der Mensch ein körperliches Wesen, so ist das Denken eine Folge des Körpers; sind die Vorstellungen sämmtlich durch die Sinne erzeugt, so leuchtet ein, daß der Mensch auch nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach vom Thiere verschieden sein kann.****

6. Daher ist auch mein Denken nicht die einzige Thätigkeit, aus der unmittelbar die Gewißheit folgt, daß ich bin. Diese Gewißheit folgt ohne Zweifel aus der Thätigkeit meines Denkens, aber nicht weil diese Thätigkeit Denken, sondern weil

* Object. III, Nr. 4, 8. Object. V.

** Object. III, V.

*** Object. V.

**** Object. III, Nr. 6. Object. V, VI.

dieses Denken *meine* Thätigkeit ist. Aus meiner Thätigkeit folgt ohne Weiteres, daß ich bin. Aus jeder anderen eben so gut, als aus der des Denkens; das Denken ist nur eine meiner Thätigkeiten unter anderen. Eben so gut als der Satz: „ich denke, also ich bin," würde der Satz gelten dürfen: „ich gehe spazieren, also ich bin."*

Wenn mein Sein im Denken bestände, so würde folgen, daß es ohne Denken nicht bestehen könnte, daß ich nicht existiren könnte ohne zu denken, auch nie ohne zu denken existirt habe; daß ich im Augenblick, wo ich zu denken aufhöre, auch aufhöre zu existiren. Also müßte ich im embryonischen Zustande, im lethargischen Schlaf u. s. f. entweder nicht existirt oder denkend d. h. mit Bewußtsein existirt haben. Ich kann nicht ohne Bewußtsein denken, aber ich kann ohne Bewußtsein existiren: der deutlichste Beweis, daß mein Sein und mein Denken keineswegs identisch sind.**

7. Indessen ist der Satz: „ich denke, also ich bin," genau genommen, nicht einmal gewiß. Descartes läßt alle Erkenntniß, also auch die Selbsterkenntniß bedingt sein durch die Erkenntniß Gottes. Alle Bedenken mithin, welche die cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes in Frage stellen oder gar widerlegen, erschüttern zugleich den Satz: cogito ergo sum. Dieser Satz ist ein Schlußsatz, dessen Gültigkeit abhängt von der Gültigkeit der Prämisse: also 1) kein Princip, wie Descartes will, 2) nicht einmal ein bewiesener Satz. Sobald man sich den Schluß vorstellt, der den Satz cogito ergo sum trägt, so sieht man gleich, wie sich die scheinbare Gewißheit in eine unbewiesene Voraussetzung verwandelt. Der Schluß müßte heißen: Alles, was denkt, ist; ich denke, also ich bin. Wie aber könnte ich den

* Object. V, Nr. 2. Resp. ad Object. V.

** Ebendaselbst.

Obersatz aussprechen, ohne vorher des Schlußsatzes gewiß zu sein? Wie könnte ich wissen, daß alle Denkenden sind oder existiren, wenn ich nicht vor allem wüßte, daß ich der Denkende bin oder existire? Mithin ist hier der Schlußsatz so wenig eine Folge der Prämissen, daß er vielmehr deren Voraussetzung bildet. Allerdings wäre dieser Satz eine unbewiesene und falsche Annahme, wenn er überhaupt, wie die zweiten Einwürfe meinen, ein Schluß wäre.*

4. Die Einwürfe gegen die Beweise vom Dasein Gottes.

Aus der uns angeborenen Idee Gottes folgt unmittelbar auf eine klare und einleuchtende Weise das Dasein Gottes. Denn jene Idee stellt unendliche Realität vor und fordert deßhalb eine Ursache, welche unendliche Realität ist, d. h. ein unendliches Wesen. Ohne Gott ist die Idee Gottes in uns nicht möglich.

Das ist in der Kürze der Beweis, der eine Menge Einwürfe hervorruft. Es wird erklärt: 1) daß alle Ideen Ursachen fordern, die sie hervorbringen, d. h. reale Ursachen; 2) daß also auch die Idee Gottes eine solche reale Ursache zu ihrer Entstehung bedarf; 3) daß diese Idee uns angeboren ist; 4) daß aus dieser angeborenen Idee klar und deutlich das Dasein Gottes folgt; 5) daß Gott nur die Ursache seiner selbst sein kann, daß er durch sich ist und darum unendlich. Gegen diese Behauptungen richten sich die Einwürfe von den verschiedensten Seiten.

1. Die Ideen sollen nach Descartes realer Ursachen bedürfen, weil sie Realität vorstellen. Dieser Grund ist falsch. In Wahrheit stellen die Ideen nichts Reales vor, nicht wirkliche Wesen, sondern nur Gedankendinge, die nicht in

* Object. II. Resp. ad Object. II.

Wahrheit, sondern bloß dem Namen nach existiren. Die Ideen sind nicht real, darum sind auch ihre Ursachen nicht real. Diesen nominalistisch gedachten Einwurf stellt Caterus an die Spitze seiner Bedenken gegen den cartesianischen Beweis vom Dasein Gottes.*

2. Die Idee Gottes ist uns nicht angeboren. Wäre sie uns angeboren, so müßte sie Allen stets gegenwärtig sein, selbst im Schlafe. Aber Viele haben sie gar nicht; keiner hat sie immer. Also kann auch die Ursache dieser Idee nicht in Gott gesucht werden. Wir sind die Ursache dieser Idee, die also keine Realität, sondern ein bloßes Gedankending ist, ein intellectuelles Machwerk, wozu wir die Bedingungen von Außen empfangen haben.** Gott ist uns unter dem Attribut der Unendlichkeit vorgestellt worden; die Vorstellung eines unendlichen Wesens in uns ist weder durch ein unendliches Wesen selbst bewirkt, noch beweist sie dessen Existenz, sondern sie ist abstrahirt aus der Vorstellung endlicher Wesen, sie ist gebildet durch die Abstraction von deren Schranken. Wenn wir die Welt als unendlich vorstellen, so ist nicht die unendliche Welt die Ursache dieser Vorstellung, sondern wir sind es, die wir unsere zunächst beschränkte Vorstellung der Welt erweitert und zuletzt von ihren Schranken befreit haben.*** So enthält die Idee Gottes nichts von der Realität Gottes. Die letztere läßt sich auch nicht aus der Realität der Dinge beweisen. Oder man müßte meinen, daß es in dem Causalzusammenhange der Dinge eine letzte oder erste Ursache geben müsse, die nur als Gott oder als ein unendliches Wesen begriffen werden könne. Aber die Reihe der

* Object. I.

** Object. II, III.

*** Object. V.

Ursachen, so weit wir sie verfolgen, ist endlos, und wir haben gar keinen Grund, ihr irgend welche Schranke zu setzen.*

3. Und selbst wenn es ein Wesen gäbe, das Ursache seiner selbst ist, so würde daraus noch nicht folgen, daß dieses Wesen auch unendlich sein müßte. Wenn Descartes aus dem unbedingten Dasein (Aseität) Gottes die Unendlichkeit ableitet, so ist dieser Schluß durch nichts bewiesen.**

4. Aus der Idee Gottes soll das Dasein Gottes klar und deutlich folgen. Dieser cartesianische Satz ruht auf zwei Voraussetzungen, die beide nicht stattfinden. Wenn aus der Idee Gottes die Existenz klar und deutlich folgen sollte, so müßte: 1) die Idee Gottes selbst klar und deutlich sein, und 2) aus der Idee überhaupt die Existenz folgen können. Unsere Idee Gottes ist nicht klar und deutlich. Wenn sie es wäre, so würden wir Gott klar und deutlich begreifen. Wir erkennen ihn nur unklar, auch nach Descartes' eigener Meinung, denn wir sind endliche Wesen, Gott dagegen ist unendlich. Aber aus der Idee Gottes folgt nicht einmal die Existenz. Hier kommen die gewöhnlichen Einwürfe gegen das gewöhnliche ontologische Argument: Einwürfe, die man Descartes nicht machen sollte, weil dieser sie selbst gemacht hat, als er seinen Beweis von dem scholastischen unterschied. Das ontologische Argument beweist, daß Gott als das vollkommenste Wesen nicht ohne Existenz gedacht werden kann. Daraus folgt nicht, daß er auch in Wahrheit existirt.***

Wäre das Dasein Gottes klar und deutlich zu begreifen, so könnte ein klares und deutliches Denken unmöglich jemals das Dasein Gottes verneinen, vielmehr müßte dem menschlichen

* Object. V.

** Object. I.

*** Object. I, II.

Geiste, je klarer er ist, die Idee Gottes um so einleuchtender sein. Unmöglich hätten dann jemals Mathematiker zugleich Atheisten sein können, wie im Alterthum Theodorus und Diagoras.*

5. Die Idee Gottes ist nicht angeboren, denn es giebt überhaupt keine angeborenen Ideen. Sie ist nicht klar und deutlich, denn das Vollkommene kann nicht durch das Unvollkommene, das Unendliche nicht durch das Endliche begriffen werden. Man muß noch weiter gehen und erklären: diese Idee ist überhaupt gar nicht zu begreifen, sie ist so gut als unmöglich, sie ist in Wahrheit gar keine Idee.

Denn da sie nicht angeboren sein kann, so müßte sie von den Dingen abstrahirt sein. Aus der Vorstellung der Körper läßt sie sich nicht abstrahiren, aus der Vorstellung der Seele auch nicht, da wir von dieser überhaupt keine bestimmte Vorstellung haben.

Was soll in der Idee Gottes vorgestellt werden? Eine unendliche Substanz d. h. ein Ding, das alle anderen an Realität übertrifft. Aber von der Substanz giebt es überhaupt keine Vorstellung. Und eine Substanz oder ein Ding, das mehr Realität haben soll als die anderen Dinge, müßte ein Ding sein, das mehr Ding ist als andere: das ist eine Vorstellung, die nicht gedacht werden kann.

Begreifen heißt ableiten. Was nicht abgeleitet werden kann, kann nicht begriffen werden. Also ist das Unabhängige, das Unbedingte schon als solches unbegreiflich, also die Idee Gottes nicht zu denken: eine undenkbare, unbegreifliche Idee d. h. eine Idee, die keine Idee ist. So unmöglich diese Idee ist, so unnütz sind alle Untersuchungen über ihren Ursprung.**

* Object. V, VI.

** Object. III, Nr. 7.

Unter diesem Gesichtspunkte erscheint der cartesianische Beweis vom Dasein Gottes nicht bloß wissenschaftlich nichtig, sondern zugleich für den Glauben an Gott sehr bedenklich. Dieser Beweis begründet das Dasein Gottes durch die Idee Gottes in uns. Dieser Beweis erklärt: wenn Gott nicht in Wahrheit existirte, so könnte in uns niemals die Idee Gottes existiren. Jeder Zweifel an der Existenz dieser Idee ist jetzt ein Zweifel an der Existenz Gottes selbst. Wenn man den cartesianischen Obersatz gelten läßt und in der zweiten Prämisse so fortfährt: „nun existirt die Idee Gottes nicht in uns," so ist der Schluß zu befürchten: also existirt auch Gott nicht in Wahrheit.*

5. Die Einwürfe gegen die Erklärung des Irrthums.

Aus dem Wesen Gottes folgerte Descartes die Unmöglichkeit, daß wir durch Gott je getäuscht werden, daß Gott die Quelle unseres Irrthums je sein könne. Er ist die Quelle der Wahrheit, die jeden Irrthum ausschließt. Dennoch irren wir. Der Grund unseres Irrthums darf nicht in Gott gesucht werden weder unmittelbar noch mittelbar. Weder Gott noch die Natur täuscht uns. Wir täuschen uns selbst; wir selbst d. h. unser Wille ist der Grund unseres Irrthums.

1. Wenn es aber überhaupt keine Gotteserkenntniß giebt, so dürfen wir auch nicht auf die Erkenntniß Gottes die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge gründen. Diese Art die Erkenntniß zu begründen ist also überhaupt grundlos.

2. Aber lassen wir selbst die Erkenntniß Gottes gelten, so würde doch nicht folgen, was Descartes aus dem Wesen Gottes ableitet. Warum sollte uns Gott nicht täuschen können? In

* Object. III, Nr. 11.

der That täuscht er die Menschen wirklich, wenn anders die Bibel Glaubwürdiges erzählt. Er verblendet Pharao, er läßt die Propheten Dinge weissagen, die nicht eintreffen. Und sagt nicht die Bibel selbst an so vielen Stellen, das wir im Dunkel wandeln, daß wir im Nichtwissen befangen sind?* Warum sollte auch diese Täuschung dem Wesen Gottes widersprechen oder seiner unwürdig sein? Giebt es nicht eine heilsame Täuschung? Täuschen nicht auch in der besten Absicht die Eltern die Kinder und die Aerzte die Kranken? Wenn uns Gott auf ähnliche Weise täuscht, so ist dies keine Instanz gegen seine Weisheit und Güte.**

3. Die negative Erklärung des Irrthums, welche Descartes giebt, ist eben so wenig zutreffend als die positive. Die negative Erklärung heißt: Gott kann nie der Grund unseres Irrthums sein. Die positive sagt: wir selbst d. h. unser Wille macht, daß wir irren. Gegen diese positive Erklärung des Irrthums erheben sich die Bedenken sowohl der Theologen als der Sensualisten, Bedenken der oberflächlichsten Art.

Wenn der Irrthum darin besteht, daß der Wille eine unklare Einsicht bejaht oder verneint, so würde jede Handlung, die einer unklaren Einsicht folgt, eine Schuld des Willens, ein verkehrter Wille, also eine verwerfliche Handlung sein. Hier entdeckt sich den Theologen die bedenkliche Seite der Sache. Was soll man noch von den Bekehrungen zum Christenthum urtheilen? In den meisten Fällen geschehen sie ohne deutliche Einsicht in die christliche Religion von Seiten der Bekehrten. Ohne deutliche Einsicht das Christenthum annehmen, wäre dann eine Täuschung, die als die Frucht eines verkehrten Willens

* Object. II, VI.

** Ocject. II, III, Nr. 15.

erscheint, als eine Schuld also oder eine Sünde, die besser nicht wäre.*

4. Der Wille ist frei. Die unterste Stufe der Freiheit ist die Indifferenz, in welcher der Wille ohne Einsicht, also grundlos handelt und sich darum eben so gut nach dieser Seite neigt als nach der entgegengesetzten. Wahrhaft frei ist der Wille, wenn er nur durch die klare und deutliche Einsicht bestimmt wird. Daher verträgt sich die Willensindifferenz auch nur mit der undeutlichen und unklaren Erkenntniß. Und wo die deutlichste Einsicht stattfindet, ist der Wille vollkommen erleuchtet, also gar nicht im Zustande der Indifferenz. Hier entdeckt sich den Theologen die bedenkliche Seite der Theorie Descartes'. Offenbar ist in Gott die deutlichste Einsicht, denn er durchschaut Alles in vollkommenster Weise. Also dürfte der göttliche Wille gar nicht indifferent sein, d. h. er dürfte nicht grundlos handeln, nicht vollkommen unbedingt, so daß er eben so gut schaffen als nicht schaffen, eben so gut diese Welt schaffen kann als eine andere. Das aber heißt die Freiheit des göttlichen Willens verneinen und Gott selbst der Nothwendigkeit des Denkens unterwerfen. Hier erhebt sich das supranaturalistische Glaubensinteresse gegen die cartesianische Metaphysik.**

5. Descartes erklärt den Irrthum aus dem Willen und diesen durch die Freiheit, durch ein von den Bedingungen der Natur unabhängiges Vermögen. Hier ist der Anstoß für die Sensualisten. Die Existenz der Freiheit ist nicht bewiesen, vielmehr ist sie von Seiten so vieler Philosophen bestritten, von den Calvinisten verneint. Es ist Hobbes, der sich in diesem Fall auf die Calvinisten beruft! Aber die Freiheit ist nicht bloß unbewiesen, sie ist auch unbeweisbar, denn sie ist unbedingt,

* Object. II.

** Object. VI.

also nicht zu erklären. Sie ist nicht bloß unbekannt, sondern auch unerkennbar, wenn sie nicht geradezu für unmöglich erklärt wird. Den Irrthum aus der Freiheit ableiten, heißt daher das Bekannte aus dem Unbekannten, das Natürliche aus dem Unmöglichen erklären. In der That ist der Irrthum eine ganz natürliche Folge der Beschränkung und Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes.*

6. Die Einwürfe gegen den Dualismus von Seele und Körper.

In dem cartesianischen Zweifel blieb keine andere Gewißheit übrig, als daß wir zweifeln, daß wir denken, daß wir sind. Nur das gewisse Sein ist das wahrhaft wirkliche, das reale. Unser wahres Sein ist die denkende Natur, der Geist. Der Geist ist seiner Existenz nur im Denken gewiß, durch nichts anderes. Darum ist er von allem Anderem unabhängig, ein für sich bestehendes Wesen, eine Substanz. Und ebenso mußte der Körper als ein vom Geiste unabhängiges Wesen, also auch als Substanz, als eine Substanz entgegengesetzter Natur begriffen werden. So folgte aus dem Princip der Gewißheit der Gegensatz der beiden Substanzen: der cartesianische Dualismus.

In diesem ausgemachten Dualismus charakterisirt sich die neue Lehre. Darum vereinigen sich gegen diesen Punkt fast sämmtliche Einwände. Und es sind zwei Grundbestimmungen, welche jener dualistische Lehrbegriff enthält: 1) der Geist ist vom Körper unabhängig, 2) der Körper ist vom Geist unabhängig.

Man sollte deßhalb auch erwarten, daß sich die Einwürfe ihren Grundrichtungen nach gegen beide Behauptungen kehren, daß die einen die erste und die anderen die zweite bestreiten:

* Object. III, V.

daß jene die Abhängigkeit des Geistes vom Körper, diese die Abhängigkeit des Körpers vom Geiste geltend machen.

1. In der That aber richten die Einwürfe alle, so verschieden sie im Uebrigen sind, ihre Spitze nur gegen die eine Seite: sie bestreiten die Unabhängigkeit des Geistes vom Körper. Diese Unabhängigkeit lag schon in dem Princip der Gewißheit. Wenn der Geist seines Daseins nur im Denken gewiß ist, so braucht er zu dieser Gewißheit nichts anderes, so ist er als denkendes Wesen sich selbst genug, also unabhängig von allen anderen Dingen. Daher sind die Einwürfe, die dem Princip der Gewißheit gemacht wurden, zugleich Einwürfe gegen den Dualismus, denn beide Lehren tragen und fordern sich gegenseitig. Wir werden deßhalb die obigen Einwürfe auch auf diesen Punkt beziehen, ohne sie hier zu wiederholen.

2. In diesen Gegensatz gegen den Dualismus Descartes' mischt sich auf eine eigenthümliche und bemerkenswerthe Weise das theologische Interesse mit dem sensualistischen. Beide bestreiten die Unabhängigkeit des Geistes vom Körper, beide machen das Gegentheil und für dieses Gegentheil ähnliche Gründe geltend. Doch sind die innersten Motive beider verschieden. Das sensualistische Interesse ist für die Abhängigkeit des Geistes vom Körper, das theologische ist gegen die Unabhängigkeit des Geistes. Ist der Geist körperlich, so ist er den Bedingungen der körperlichen Natur unterworfen, so muß er der physikalischen und materialistischen Erklärung standhalten, deren ausschließliche und alleinige Geltung die Sensualisten im Auge haben. Ist der Geist körperlich, so ist er von dem göttlichen Wesen grundverschieden und abhängig, und es ist nicht zu befürchten, daß die metaphysischen Begriffe einen Sieg über die theologischen davontragen. Mit der Abhängigkeit der körperlichen Natur hat es keine Noth. Ist einmal der Geist von dieser abhängig gemacht, so ist seine Gebrechlichkeit so einleuchtend und seine

Selbständigkeit so nichtig, wie es die theologische Vorstellungsweise fordert. Hier färbt sich diese Vorstellungsweise in den Einwänden, die sie macht, selbst materialistisch, weil es ihr in erster Instanz um die Abhängigkeit des Geistes zu thun ist, die nicht deutlicher und handgreiflicher dargethan werden kann, als aus den körperlichen Bedingungen, die sich des Geistes bemächtigen. Dazu kommt, daß in diesem Punkte die gewöhnliche Denkweise alle Einwürfe unterstützt, die der sinnlich-körperlichen Beschaffenheit des Geistes das Wort reden. Dazu kommt, daß gegen den Dualismus überhaupt sich auch das tiefere wissenschaftliche Einheitsbedürfniß regt.

3. Es ist ein Einwand specifisch theologischer Art, wenn darauf hingewiesen wird, daß dieselben Wesen zugleich geistiger und körperlicher Natur sind, daß die körperliche Beschaffenhiet das geistige Vermögen nicht ausschließt, daß eine solche Vereinigung durch die Autorität des Dogmas feststeht: sind nicht auch die Engel körperlicher Natur? Ist nicht die Körperlichkeit dieser Geister einer höheren Ordnung anerkannt durch die Kirchenväter und die Platoniker? Hat es nicht das lateranensische Concil ausdrücklich erlaubt, Engel zu malen? Wenn diese Geister höherer Art die körperliche Natur vertragen, so wird die vernünftige Menschenseele um so weniger sich weigern dürfen, körperlich zu sein.*

4. Vielleicht ist es sogar der Körper selbst, der die Gedanken erzeugt. Vielleicht sind Seele und Körper nicht bloß vereinigt, sondern im Grunde ihres Wesens nicht einmal verschieden. Vielleicht sind die Gedanken selbst nur körperliche Bewegungen. Und selbst wenn beide verschieden wären, so würde aus der Verschiedenheit noch nicht die körperlose Fortdauer der Seele, also nicht deren Unsterblichkeit folgen.

* Object. VI.

Sind nicht auch die Thiere beseelt? Ist die Seele vom Körper verschieden, so ist es auch die thierische Seele. Doch sind die thierischen Seelen nicht unsterblich, und es fällt Keinem ein, die Unsterblichkeit der Thiere zu behaupten.* Dieser Einwurf ist Descartes gegenüber nicht zutreffend, nach dessen Erklärung die Thiere nicht beseelt, sondern bloße Maschinen sind.

5. Selbst wenn Seele und Körper in der That verschiedene Substanzen wären, so wäre der Grund nicht richtig, aus dem Descartes diese Verschiedenheit behauptet. Weil ich den Geist ohne den Körper denken kann, daraus soll folgen, daß der Geist auch seiner Existenz nach vom Körper unabhängig ist. Weil der Begriff des Geistes vom Begriff des Körpers getrennt ist, darum soll auch das Dasein des Geistes von dem des Körpers getrennt d. h. der Geist körperlos sein. Was zu seinem Begriff eines Anderen nicht bedarf, das soll auch zu seiner Existenz dieses Anderen nicht bedürfen. Dieser Satz aber hat so viele Instanzen gegen sich. Ich kann mir ein rechtwinkliges Dreieck denken ohne den pythagoreischen Lehrsatz, ebenso eine Linie ohne Fläche, eine Fläche ohne Körper. Doch kann das rechtwinklige Dreieck ohne die Eigenschaft, welche der pythagoreische Satz begreift, nicht sein, eben so wenig die Linie ohne Fläche, die Fläche ohne Körper, überhaupt keine Dimension ohne die andere. Ebenso verhält es sich mit dem Geist. Daß ich ihn ohne Körper denken kann, ist keineswegs der Beweisgrund, daß er körperlos ist. Wenn er in der That körperlos ist, so hat Descartes einen Beweis geführt, der nach dem aristotelischen Ausdruck ein non propter hoc ist. Wenn aber der Geist in der That nicht körperlos ist, so liegt bei Descartes der Grund des Irrthums darin, daß er die klare und deutliche Vorstellung zum Kriterium der Wahrheit gemacht hat. Diese

* Object. II, IV, Part. 1.

Grundbestimmung seiner Lehre ist, aristotelisch zu reden, das πρῶτον ψεῦδος. So nimmt Arnauld die Sache.*

6. Selbst wenn das Denken vom Körper verschieden oder demselben entgegengesetzt ist, so folgt daraus noch nicht dieselbe Bestimmung in Rücksicht des Geistes. Oder man müßte den Geist mit dem Denken identificiren. Dagegen aber zeugt die Erfahrung, denn hier würde eine Folgerung nothwendig sein, die mit der Erfahrung nicht besteht. Dann nämlich müßte Alles, was im Geist ist, auch im Denken sein. Wir können nicht denken, ohne des Gedachten bewußt zu sein. Dann müßte der Geist dem Bewußtsein gleich gesetzt werden, dann könnte es im Geist nichts Bewußtloses geben, dann wären die dunklen Geisteszustände unmöglich, dann müßten wir, so lange wir nicht mit Bewußtsein gedacht haben, auch schlechterdings geistlos gewesen sein, wie in den ersten Stadien unserer Entwicklung, dann wäre es nicht zu begreifen, wie wir überhaupt jemals zum Geiste kommen. Hier erhebt Arnauld gegen Descartes einen Einwurf, der später durch Leibniz in sein volles Licht gesetzt werden und eine entscheidende Bedeutung erhalten sollte.**

7. In der That ist der Geist durch die Zustände des Körpers beeinflußt und offenbar von diesen Bedingungen abhängig. Woher käme sonst die Verschiedenheit der menschlichen Geister? Wie wäre es möglich, daß ein vom Körper unabhängiger Geist in Folge körperlicher Störungen in seiner Thätigkeit gehemmt, sogar verrückt werden könnte? Der Geist eines Kindes ist von dem des reifen Menschen offenbar sehr verschieden und der Unterschied zwischen Kind und Mann offenbar bedingt durch die körperliche Entwicklung.***

* Object. IV, Part. 1.

** Ebendaselbst.

*** Ebendaselbst.

Die tägliche Erfahrung zeigt, daß unser Denken durch körperliche Zustände gehemmt und gestört wird. Wenn nun der Körper ohne Zweifel im Stande ist, die geistige Thätigkeit zu hindern, sollte er nicht auch im Stande sein, sie zu bewirken? Sollte nicht der Geist in der That eine Function des Körpers sein?*

III.

Die Erwiederungen.

Es würde nicht bloß zu weit, sondern geradezu überflüssig und müßig sein, wollten wir jetzt die Erwiederungen Descartes' ebenso in's Einzelne verfolgen, als wir die Einwürfe der Gegner Punkt für Punkt entwickelt haben. Diese Erwiederungen und Erläuterungen haben wir miterwogen und sorgfältig beachtet, als wir das Lehrgebäude selbst darstellten, wie es der Geist seines Urhebers entworfen und ausgebildet hat, wie es in diesem Geiste verstanden sein will. Wir müßten daher unsere eigene Darstellung wiederholen und von Neuem auseinandersetzen, was wir bereits so gründlich als möglich auseinandergesetzt haben, wenn wir der Reihe der Einwürfe jetzt die Reihe der Erwiederungen Punkt für Punkt gegenüberstellen wollten. Konnte doch Descartes selbst in den meisten Fällen nichts anderes thun, als den Einwürfen gegenüber auf seine Meditationen zurückkommen; und da er sich in keinem Punkte zu berichtigen hatte, da diese Meditationen selbst so vollkommen reif, in jedem ihrer Ausdrücke so wohlüberlegt und durchdacht waren, so blieb der Erläuterung selbst, wo sie nothwendig schien, kaum etwas anderes übrig als die Umschreibung.

* Object. V.

1. Der ontologische Beweis kein Schluß.

Es waren wenig Punkte, die ihm Gelegenheit gaben, seinen Meditationen auch nur in der Verdeutlichung ihres Inhaltes etwas hinzuzufügen. Er konnte den ersten Einwürfen gegenüber zeigen, daß sein Beweis vom Dasein Gottes der scholastische nicht sei; worin sein ontologisches Argument sich von dem thomistischen (er hätte genauer sagen sollen von dem anselmischen) unterscheide; wie sein Beweis eigentlich keine Schlußfolgerung, kein Schluß, sondern eine unmittelbare Gewißheit sei, denn in der Idee Gottes werde das Dasein Gottes unmittelbar klar und deutlich erkannt.*

2. Das Princip der Gewißheit kein Schluß.

Er konnte den zweiten Einwürfen gegenüber zeigen, daß sein Princip der Gewißheit, der Satz cogito ergo sum, ebenfalls nicht als Schluß, sondern als unmittelbare Gewißheit, nicht als Beweis, sondern als intuitive Einsicht zu verstehen sei und darum in der That ein Princip, das einzig mögliche der Erkenntniß ausmache. „Wenn Jemand sagt: ich denke, also ich bin oder existire, so folgert er die Existenz aus dem Denken nicht durch einen Syllogismus, sondern er anerkennt dieselbe durch eine einfache Anschauung des Geistes als etwas unmittelbar Gewisses.“**

3. Der Ungrund des Materialismus.
(Hobbes.)

Aus der Verbindung der Seele mit dem Körper, aus den Störungen, welche das Denken durch körperliche Einflüsse

* Resp. ad Object. I.

** Resp. ad Object. II.

erfährt, wollten die Einwürfe schließen, daß die Seele vom Körper abhänge, daß der Körper das Denken erzeuge. Descartes zeigt, wie fehlerhaft ein solcher Schluß ist, wie ungültig in jedem anderen Falle. Wenn Jemand seit seiner Kindheit Eisen an den Füßen hat, darf er schließen, daß dieses Eisen einen Theil seines Körpers bilde, daß es nothwendig sei zum Gehen?* Aus der Verbindung zweier Wesen folgt nicht die Abhängigkeit des einen.

Die dritten Einwürfe hielten Descartes einen materialistischen Standpunkt entgegen, an welchem der seinige in allen Instanzen scheitern sollte. Descartes hatte hier Gelegenheit, diesem materialistischen Standpunkt auf den Grund zu sehen und zu zeigen, wie übel es in jedem Sinn mit dieser Begründung stehe. In der That hatte Hobbes seinen Satz: „also ist es der Körper, welcher denkt,“ so wenig befestigt, so oberflächlich begründet, daß ihn ein Hauch Descartes' umstoßen konnte. Jede Thätigkeit fordert ein Subject, das ihr zu Grunde liegt. Dieses Subject ist von der Thätigkeit verschieden, also ist es körperlich, also ist es der Körper, welcher denkt, das Denken mithin eine Bewegung u. s. f. Auf diese Weise ist es leicht, die verschiedensten Dinge in das Verhältniß von Subject und Prädicat zu bringen; auf diese Weise läßt sich zeigen, daß die Erde der Himmel ist, läßt sich mit einem Wort alles Beliebige beweisen. Der Schluß, mit dem Hobbes den materialistischen Standpunkt gegen die Meditationen aufrichtet, ist, wie sich Descartes ausdrückt, ohne allen Grund, gegen alle gesunde Logik, selbst gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch.**

* Resp. ad Object. III.

** Resp. ad Object. III.

4. Der Satz der Gewißheit auf Grund bloß des Denkens.

(Gassendi.)

Gassendi hatte einen Einwurf gemacht, der das Princip der Gewißheit, den Satz cogito ergo sum, zwar nicht verneinen, aber entwerthen sollte, und der zugleich für die gewöhnliche Auffassung etwas sehr Scheinbares hatte. Ohne Zweifel folgt aus dem Satz „ich denke“ der Satz „ich bin;“ aber nicht mehr und weniger als aus jeder anderen Thätigkeit, die wir verrichten. Aus jeder meiner Thätigkeiten folgt eben so gültig der Satz: ich bin. Eben so gut würde man nach Gassendi sagen dürfen: „ich gehe spazieren, also ich bin.“ Descartes selbst faßt Gassendi's Einwurf in dieses Beispiel, um ihn an diesem Beispiele für alle übrigen Fälle zu widerlegen. Der Satz: „ich bin“ ist der Ausdruck meiner Selbstgewißheit d. h. der Gewißheit meiner Existenz. Diese Gewißheit folgt unmittelbar daraus, daß ich meiner Thätigkeit mir bewußt bin. Aus dem Bewußtsein jeder meiner Thätigkeiten folgt unzweifelhaft der Satz: ich bin. Wohlgemerkt, er folgt aus diesem *Bewußtsein*. Sich seiner Thätigkeit bewußt sein heißt *denken*. Nicht also aus jeder beliebigen Thätigkeit als solcher folgt der Satz der Gewißheit, sondern aus jeder beliebigen Thätigkeit, sofern sie *meine* Thätigkeit ist, d. h. sofern ich mir derselben als der meinigen *bewußt* bin, d. h. sofern ich sie denke. So folgt der Satz der Gewißheit in jedem Falle nur aus dem Denken. Das Spazierengehen ist die Bewegung eines Körpers. Aus der Bewegung eines Körpers folgt nicht, daß ich bin. Erst wenn ich mir dieses Körpers als des meinigen, dieser Bewegung als der meinigen bewußt bin, gilt der Satz: *ich* gehe spazieren. Möglich, daß diese Bewegung selbst in Wahrheit

nicht stattfindet, daß ich sie mir nur einbilde, daß ich sie träume. Aber unmöglich, daß ich, der ich auf irgend eine Art mir derselben bewußt bin, nicht in Wahrheit bin oder existire. Und so liegt jeder Thätigkeit, aus welcher mit Recht der Satz: „ich bin" unmittelbar gefolgert werden kann, der Satz: „ich denke" zu Grunde. Darum ist das gründliche und einzige Princip der Gewißheit allein der Satz: ich denke, also ich bin.*

Die zweiten Einwürfe hatten erklärt: der Satz der Selbstgewißheit gilt nicht, denn er ist ein Schluß. Hobbes erklärt: der Satz der Selbstgewißheit gilt, aber nur vom Körper; ich bin d. h. ich bin ein körperliches Wesen; ich bin denkend, d. h. ich bin ein Körper, welcher denkt. Gassendi erklärt: der Satz der Selbstgewißheit gilt, aber auf Grund nicht bloß des Denkens, sondern eben so gut jeder anderen Thätigkeit. Alle diese Einwürfe gegen das Fundament der Lehre sind widerlegt. Bourdin erklärt: der Satz der Selbstgewißheit gilt nicht, denn er ist bedingt durch den Zweifel und zwar durch den Zweifel an Allem.

5. Die Selbstgewißheit auf Grund des Zweifels.

(Bourdin.)

Man kann den Zweifel Descartes' nicht gründlicher mißverstehen, als die siebenten Einwürfe. Wir haben die Bedeutung dieses Zweifels selbst in einer Weise entwickelt, die jenen scholastischen Bedenken bereits jede Spitze genommen hat.** Doch haben sich die Mißverständnisse Bourdin's fortgeerbt bis

* Resp. ad Object. V.

** Vgl. oben zweites Buch. Capitel III, S. 18 folgd.

auf die Idioten unserer Tage. Man kann daraus sehen, nicht wie wichtig, sondern wie wohlfeil sie sind.

Die siebenten Einwürfe nehmen den Zweifel Descartes' nihilistisch und treiben ihn zu dem Schluß: es ist überhaupt nichts. Darin liegen zwei Mißverständnisse der gröbsten Art. Zweifelhaft sein erscheint in den Augen Bourdin's 1) als vollkommen gleichbedeutend mit nichtig sein, und 2) als eine Eigenschaft der Dinge. Der Satz Descartes': de omnibus dubito bedeutet in dem Verstande Bourdin's: alle Dinge sind zweifelhaft, also nichtig.

Wenn ich Grund habe, an etwas zu zweifeln, so habe ich das Recht, auch anzunehmen, es könne überhaupt falsch sein. Das Zweifelhafte ist möglicherweise nichtig. Ich darf es annehmen so gut als das Gegentheil. Aber was heißt denn zweifelhaft sein? Etwas ist zweifelhaft d. h. es ist mir zweifelhaft, ich zweifle, d. h. ich bin ungewiß, ob die Sache so oder anders ist, ob sie überhaupt ist oder nicht ist. Das Gegentheil des Zweifels heißt: ich bin gewiß. Diese Gewißheit kann eine eingebildete und nichtige sein oder eine wahrhafte und unerschütterliche. Im ersten Fall ist sie Selbsttäuschung, im zweiten Erkenntniß. Die Frage Descartes' heißt: wie komme ich zur Erkenntniß? Und die Antwort: die erste Bedingung ist, daß ich meine Selbsttäuschung einsehe, daß ich den Zustand vermeintlicher oder eingebildeter Gewißheit aufgebe, gründlich aufgebe; daß ich mir klar mache, in Nichts wahrhaft gewiß d. h. in Allem ungewiß zu sein, daß ich mir keine Gewißheit einrede oder einreden lasse, die ich in Wahrheit nicht habe. Will ich ehrlich gegen mich selbst, wahrhaftig sein in des Wortes ernster Bedeutung, so muß ich mir gestehen: daß ich in Allem ungewiß oder in einer gänzlichen Selbsttäuschung befangen bin. Entweder also muß man sich in der Selbsttäuschung gefallen und sie nicht aufgeben wollen, oder man muß erklären, daß es

überhaupt keine Selbsttäuschung, keinen Wahn giebt, in dem wir befangen sind: das aber heißt so viel als sich darin gefallen, und das ist der Gipfel der Selbstverblendung; oder man muß, wenn man seine eigene Verblendung einsieht, den Zweifel Descartes', genau diesen Zweifel, für nothwendig halten als das einzige Heilmittel gegen die Selbsttäuschung. So erklärt Descartes selbst die Bedeutung seines Zweifels Hobbes gegenüber. Es sei ihm gleichgültig, ob dieser Zweifel neu sei oder nicht, er sei nothwendig; er gebe die Neuheit Preis und halte die Nothwendigkeit fest, auf die es allein ankomme.*

Diesen tiefen Sinn des cartesianischen Zweifels haben die Einwürfe nicht gefaßt, am wenigsten Bourdin, der einer der Selbstgefälligsten war und darum am wenigsten an die Selbsttäuschung dachte. Er bezog diesen Zweifel dogmatisch auf die Dinge, als ob er den Dingen wie eine Eigenschaft inhärent wäre. Nimmt man den Zweifel, wie ihn Descartes erlebt, so tief empfunden und darum so ergreifend gelehrt hat, so folgt aus diesem Zweifel nichts einleuchtender, nichts unmittelbarer als der Satz der Gewißheit. Der Zweifel Descartes' sagt: ich bin ungewiß, ich bin es in Allem. Folgt aus dem Satz: „ich bin ungewiß" nicht unmittelbar der Satz: „ich bin"? Ist er nicht in jenem Satze schon enthalten? Könnte ich ungewiß sein, wenn ich nicht wäre? Giebt es eine Selbsttäuschung ohne Selbst?**

Die Nothwendigkeit des Zweifels, das Princip der Gewißheit, die Begründung der Selbstgewißheit durch das Zweifeln, durch das Denken, die ausschließliche Geltung dieser Begründung, darum die unmittelbare Geltung des Princips der Gewißheit: diese Fundamente der Lehre Descartes' stehen den Einwürfen

* Resp. ad Object. III, Nr. 1.

** Vgl. Resp. ad Object. VII.

gegenüber fest; sie sind von allen angegriffen, von keinem erschüttert.

Wie verhält es sich nun mit dem Lehrgebäude selbst, das auf diesen Grundlagen ruht? Diese Frage führt uns zu der letzten Untersuchung, der Beurtheilung des Systems selbst.

Elftes Capitel.

Die Kritik der Lehre Descartes'.

Das Hauptproblem der kritischen Untersuchung und deren Methode.
Der zweifache Dualismus und dessen Widersprüche.
Die naturalistische Grundrichtung.
Die neuen Probleme und deren Lösungen.

I.

Object der kritischen Untersuchung.

Die theologische und naturalistische Richtung.

Wenn wir beide, die Einwürfe und Erwiederungen, im Ganzen vergleichen, nachdem wir sie im Einzelnen kennen gelernt, so finden wir schon hier einen bedeutsamen Fingerzeig zur Beurtheilung des Systems. Auf derselben metaphysischen Grundlage des klaren und deutlichen Denkens, getragen von dem Principe der Selbstgewißheit, vereinigt dieses System den theologischen Gesichtspunkt mit dem physikalischen, den Gottesbegriff mit dem Naturbegriff, und unterscheidet beide so, daß es jedem von beiden gerecht werden will. Es ist in Einem zugleich ein theologisches System und ein Natursystem. In der Selbsterkenntniß, welche die Selbsttäuschung aufhebt und das Princip der Gewißheit entdeckt, will Descartes das natürliche

Licht (»la lumière naturelle«) gefunden haben, welches den Gottesbegriff und durch diesen den Naturbegriff erleuchtet. Nun kommen die Einwürfe, im Großen und Ganzen betrachtet, von den entgegengesetzten Seiten der Theologen und Naturalisten. Beide zielen auf die metaphysische Grundlage des Systems, die sie bedenklich finden, jeder in seinem Interesse und nach seiner Richtung. Die Theologen fordern statt der metaphysischen Grundlage die theologische, die Naturalisten fordern statt der metaphysischen Grundlage die physikalische. Die theologische ruht auf der Offenbarung, die physikalische auf der sinnlichen Erfahrung. Das natürliche Licht des klaren und deutlichen Denkens erscheint den theologischen Gegnern bedenklich in Rücksicht auf den Gottesbegriff und den sensualistischen bedenklich in Rücksicht auf den Naturbegriff. Jene vermißen das übernatürliche Licht der Offenbarung, diese das natürliche Licht der Sinne. Das Licht des reinen Denkens, welchem Descartes folgt, ist den Einen im Hinblick auf Gott bloß natürlich und darum fremd, den Anderen im Hinblick auf die Natur nicht natürlich und darum ebenfalls fremd. Jenen ist die neue Lehre zu naturalistisch, diesen ist sie nicht naturalistisch genug. Auf der einen Seite wird gefürchtet, daß der Gottesbegriff in diesem System naturalisirt werde und eine Richtung einschlage, die ihn zuletzt mit der Natur zusammenführt; auf der anderen Seite wird das Gegentheil gefürchtet, daß der Naturbegriff verdorben werde, indem man ihn abhängig mache von der menschlichen Selbsterkenntniß und der Gottesidee, während in Wahrheit sowohl der Begriff des Geistes als der Begriff Gottes abhängig sei von dem Begriff der Natur.

So vereinigen sich gegen Descartes diese beiden einander selbst entgegengesetzten Anschauungsweisen: die theologische, die sich in ihrer reinsten Form auf den Augustinismus gründet, und die naturalistische, die den Geist der neueren Philosophie

bewegt und zunächst in Bacon die Form des reinen Empirismus und Sensualismus ergriffen hat. Dagegen will Descartes beide widerstreitende Anschauungsweisen in einer neuen vereinigt und ein System der natürlichen Erkenntniß begründet haben, welches dem Augustinismus ebenso gerecht wird als dem Naturalismus. So verhalten sich die Einwürfe und die Erwiederungen, wenn wir beide unter einem umfassenden Gesichtspunkte vergleichen.

Hier entsteht die Frage, die uns den Weg der Beurtheilung zeigt: ist in der That in dem Systeme Descartes' vereinigt, was außerhalb desselben einander entgegengesetzt ist und zusammentrifft in der Polemik gegen dieses System? Offenbar ist in dieser neuen Lehre ein augustinisch-theologisches Element und ein entschieden naturalistisches enthalten; beide sind nicht äußerlich zusammengefügt, sondern entspringen im Geiste Descartes' aus derselben Quelle. Darum kann die obige Frage auch so ausgedrückt werden: sind die Elemente des Systems, die wesentlichen Bestandtheile dieses Lehrgebäudes in vollem Einklang oder entdeckt sich hier ein Widerstreit, der dann ein innerer Widerspruch des Systems selbst sein und den Bestand der Lehre gefährden würde? Das ist die Frage, die wir unserer Beurtheilung vorlegen.

II.

Methode der kritischen Untersuchung.

Es giebt überhaupt nur eine Art, in welcher ein philosophisches System richtig und fruchtbar beurtheilt werden kann: wenn man es nicht mit vorgefaßten Meinungen vergleicht und von hier aus seine Ausstellungen und Einwände dagegen macht, deren keine das System ernsthaft treffen; Beispiele einer

solchen Beurtheilungsweise waren die meisten jener Einwürfe gegen Descartes, die wir kennen gelernt haben; vielmehr hat man das System nur mit sich selbst zu vergleichen, man muß in das Princip desselben eindringen, hier seinen Standpunkt gewinnen, von hier aus genau und sicher die Bahn verfolgen, welche das System nimmt. Diese Bahn ist bestimmt durch die geordnete Abfolge der Consequenzen, welche das Princip fordert. Denn der Zusammenhang zwischen dem Princip und der Reihe seiner Folgerungen macht das System zu dem, was es ist. In Rücksicht auf diesen Zusammenhang begründen und ordnen sich die Fragen, welche die Beurtheilung erhebt. Die nächste Untersuchung, die über die bloße Annahme und Verbreitung des Systems hinausgeht, wird zusehen, ob in der That alle Folgerungen wirklich gezogen sind, die aus dem Princip gezogen werden können. Wenn sie es nicht sind, so entsteht die Aufgabe, das System zu vervollständigen, auszubilden, zu ergänzen: eine Aufgabe, die unter der Schule im strengen Sinn die thätigsten Anhänger lösen. Dann wird tiefer eingehend untersucht werden müssen, ob alle gezogenen Folgerungen richtig d. h. mit einander und dem Princip in genauem Einklange sind. Wenn sie es nicht sind, so entsteht die Aufgabe, die Consequenzen mit dem Princip in Einklang zu setzen, die Folgerungen, die dem Princip widerstreiten, zu ändern, also das System selbst zu verbessern, zu berichtigen und auf diese Weise in seinem eigenen wohlbegriffenen Geiste fortzubilden. Ist nun das Princip in allen seinen Folgerungen richtig entwickelt, so wird die Untersuchung das Princip selbst ergreifen und fragen müssen, ob es mit sich im Einklange steht, ob es die Aufgabe löst, die es lösen will, oder ob Probleme, welche das System als solche anerkennt, übrig bleiben, die aus dem vorhandenen Princip nicht gelöst werden können. In diesem Fall wird eine Aenderung in den Grundlagen des Systems stattfinden müssen,

also eine Fortbildung der Principien, was so viel heißen will, als eine Umbildung des Systems. So ist es allemal die den Geist einer Philosophie durchdringende Beurtheilung, vermöge deren die Ausbildung, Fortbildung, Umbildung eines bestimmten Systems geschieht. Es ist diese Art der Kritik, die mit der geschichtlichen Entwicklung des Systems zusammenfällt, weil sie dieselbe vollzieht.

Nun ist die Lehre Descartes' im Geiste ihres Urhebers selbst darauf angelegt, einen solchen genauen und folgerichtigen Zusammenhang der Begriffe zu bilden, ein solches methodisch durchdachtes und ausgemachtes System zu sein, das aus einem völlig gewissen Princip die Reihe der Folgerungen in deductiver Ordnung entwickelt. Um so mehr werden wir diese Philosophie nur mit ihrem eigenen Maße messen und ihre Richtigkeit lediglich aus ihr selbst beurtheilen dürfen. Die Frage heißt: ist die Lehre Descartes' in der That was sie sein will, dieses geschlossene, widerspruchslose, in allen seinen Theilen einstimmige System?

III.

Das Princip und seine Folgerungen.

1. Der zweifache Dualismus.

Vergegenwärtigen wir uns in der Kürze die Hauptzüge in dem Gedankenzusammenhange der Lehre Descartes'. Aus dem Zweifel, welcher der Selbsttäuschung ein Ende macht, ging die Selbstgewißheit des Denkens hervor als das einzige Princip der Gewißheit. Daraus folgte das klare und deutliche Denken als die einzige Regel der Erkenntniß. Das klar und deutlich Erkannte ist wahr. Nur das klar und deutlich gedachte Wesen der Dinge ist das wahrhaft Wirkliche. Nun erkennen wir uns

selbst unmittelbar. Unsere klare und deutliche Selbsterkenntniß ist durch nichts vermittelt, von nichts abhängig. Also erkennen wir uns als Wesen, die für sich bestehen, d. h. als Substanzen, näher als solche Substanzen, deren Natur im Denken besteht, d. h. als Geister. Alle übrigen Wesen, von denen wir klar und deutlich einsehen, daß sie existiren, daß sie zu ihrer Existenz des menschlichen Geistes nicht bedürfen, sind in Rücksicht auf diesen ebenfalls Substanzen. So erkennen wir jenseits des menschlichen Geistes die göttliche Substanz und außerhalb desselben oder ihm gegenüber die körperlichen Substanzen.

Auf diese Weise unterscheidet die klare und deutliche Erkenntniß drei Arten der Substanzen: Gott, Geister, Körper. Und vermöge dieser Unterscheidung geräth die Lehre Descartes' in einen doppelten Dualismus nicht etwa unfreiwilliger, sondern ausdrücklicher und bewußter Art. Substanzen sind selbständige, darum von einander unabhängige, darum einander ausschließende Wesen. Gerade darin besteht das Wesen der Substanzen, sagt Descartes selbst, daß sie sich gegenseitig ausschließen. Die Unterscheidung der Substanzen ist zugleich eine wirkliche Scheidung. Daher der Dualismus: 1) zwischen Gott und Welt, zwischen der unendlichen Substanz und der endlichen, 2) innerhalb der Welt oder zwischen den endlichen Substanzen selbst, der Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Wesen, der Geister und Körper.

2. Die kritische Hauptfrage.

Was wir oben als das theologische (augustinische) und naturalistische Element bezeichnet haben, welche die Lehre Descartes' auf derselben Grundlage vereinige, tritt uns hier deutlicher entgegen in eigenthümlich cartesianischer Fassung als die

Substantialität Gottes im Unterschiede von der Welt, als die Substantialität der Welt oder der Dinge (Geister und Körper) im Unterschiede von Gott. Die absolute Selbständigkeit und Realität Gottes der Welt gegenüber bildet den Begriff, welcher den theologischen Charakter der Lehre Descartes' ausmacht und zugleich ihre der augustinischen Vorstellungsweise verwandte Seite. Die Selbständigkeit der Welt Gott gegenüber, die Substantialiät der Natur sowohl der Geister als Körper: dieser Begriff erklärt den naturalistischen Charakter unsrer Lehre, der die Bedenken und Einwürfe der Theologen herausfordert. Aber dieser naturalistische Charakter selbst ist doppelseitig oder vielmehr zwiespältig. Die Natur ist geschieden in die Geister und Körper. Beide sind gegen einander substantiell und von einander unabhängig. Hier ist der Begriff, der die Naturalisten im engeren Sinne der Lehre Descartes' entfremdet und gegen dieselbe aufbringt: die Substantialität des Geistes oder, was dasselbe heißt, die Unabhängigkeit des Geistes vom Körper. Wenn als das einzig selbständige Wesen die Natur oder die Welt gilt, der Inbegriff der Dinge, so haben wir den Naturalismus in seiner ausschließlichen Geltung. Wenn als das einzig natürliche Wesen die körperliche Substanz oder die Materie gilt, so haben wir den Naturalismus in der besonderen Form des Materialismus, dem sich der Empirismus zuneigt. Hier ist der Gegensatz zwischen dem Naturalismus Descartes' und der materialistischen Richtung. Descartes beschränkt den Naturalismus durch die Geltung, die er dem Gottesbegriff einräumt, und er beschränkt den Materialismus durch die Geltung, die er dem Begriff des Geistes einräumt; daher finden sich die Materialisten in diesem System von zwei Seiten beengt und abgestoßen. Daß die Substantialität der Materie von Descartes bejaht wird: diese Seite seines Systems ist es allein, die sich den Materialisten zuwendet.

Nun sind in der cartesianischen Lehre der Begriff Gottes und der des Geistes im nächsten Zusammenhange. Der Weg dieser Philosophie führt durch die Selbsterkenntniß zur Gottesidee. Die Selbsterkenntniß oder Selbstgewißheit ist eine unmittelbare und als solche der Ausdruck und Erkenntnißgrund der Substantialität des Geistes. Ist aber der Geist Substanz, so ist er ein selbständiges, unabhängiges, sowohl von Gott als von den Körpern unterschiedenes Wesen. So entscheidet dieser Begriff den Dualismus in beiden Formen, sowohl den weiteren zwischen Gott und Welt, als den engeren zwischen Geist und Körper.

Jetzt können wir die kritische Frage noch genauer bestimmen. Es wurde gefragt, ob das theologische und naturalistische Element, welche die Lehre Descartes' vereinigen will, wirklich im Einklange sind? Die Entscheidung dieser Frage hängt davon ab, ob in der Lehre Descartes' die Substantialität Gottes mit der Substantialität der Welt (Geister und Körper), ob die Substantialität der Geister mit der Substantialität der Körper sich in Wahrheit verträgt, ob diese Begriffe in dem Systeme selbst unwidersprochen feststehen?

3. Widerspruch gegen den Dualismus.

Substanzen schließen einander gegenseitig aus. Jede ist von der anderen unabhängig, es giebt zwischen ihnen keine Art der Gemeinschaft, denn jede Gemeinschaft ist eine Art gegenseitiger Abhängigkeit. So ist durch den cartesianischen Begriff der Substanz der Dualismus der Substanzen gefordert, und das cartesianische Princip der Gewißheit fordert *diesen* Begriff der Substanz. Wir begreifen vollkommen, wie Descartes zu seiner dualistischen Theorie kommt, die Gott und Welt, Körper und Geister durch einen Wesensunterschied trennt.

Aber der Dualismus schließt jede Beziehung und jeden Zusammenhang aus, er fordert die beharrliche Trennung, wie die Erkenntniß den durchgängigen Zusammenhang fordert. So widerspricht der Dualismus der Erkenntniß, und Descartes mit seinen dualistischen Begriffen widerspricht der Aufgabe, die er selbst der Philosophie stellt: nämlich den universellen Zusammenhang der Dinge zu begreifen vermöge einer Methode, die wie am Faden der Ariadne (es war sein eigenes Bild) den ununterbrochenen Weg zu finden weiß durch die verborgene Natur der Dinge. Der Dualismus unterbricht diesen Weg an mehr als einer Stelle: durch die Kluft zwischen der unendlichen Substanz und der endlichen, durch die Kluft zwischen den denkenden Substanzen und den ausgedehnten.

Das klare und deutliche Denken erklärt bei Descartes den Dualismus in beiden Formen. Das klare und deutliche Denken ist nach Descartes die Erkenntniß. Also ist die Erkenntniß des Dualismus die endgültige. Damit aber ist der Zusammenhang der Dinge und die Einheit der Erkenntniß aufgehoben, welche die Philosophie im Principe fordert. Die Aufgabe, welche Descartes sich setzt, trägt weiter als sein System. Und so erkennen wir schon hier, wie dieses System in seiner dualistischen Fassung keinen Abschluß gewinnt, sondern eine Aufgabe enthält, ein neues Problem, dessen Lösung über das System, wie es Descartes bestimmt hat, hinausführt.

IV.

Der Dualismus zwischen Gott und Welt.

1. Widerspruch gegen den Dualismus.

(Gottesidee und Bewegung.)

Aber die dualistischen Lehrbegriffe sind in dem System selbst auch mit sich nicht im Einklang. Sie tragen den Widerspruch

selbst in sich. Wir sprechen zuerst von dem Dualismus in seiner weitesten Form, dem Verhältniß zwischen Gott und Welt.

Wäre Gott von den Geistern und Körpern in Wahrheit geschieden in jenem strengen Sinn, den der Dualismus fordert: wie kommt die Gottesidee in den Geist? Wie kommt die Bewegung in die Körper? Wie kann Gott die Geister erleuchten und die Körper bewegen? Ist nicht unsere Gottesidee selbst die Wirkung Gottes, seine Bethätigung, seine Wesensäußerung, sein Dasein in uns? Könnte sonst aus dieser Idee das Dasein Gottes unmittelbar einleuchten, wenn diese Idee nicht selbst sein Dasein wäre? Also kann Gott nicht in der Weise von uns geschieden sein, wie die dualistische Theorie es verlangt. Sonst wäre diese Gottesidee unmöglich. Also kann auch der menschliche Geist nicht in der Weise von Gott geschieden sein, wie der Begriff der Substanz es fordert. Also kann auch der menschliche Geist Gott gegenüber nicht mehr im eigentlichen und strengen Verstande Substanz sein. Dasselbe gilt von den Körpern.

2. Gott als die einzige Substanz.

Gott ist die unendliche Substanz, Geister und Körper sind die endlichen. Jene werden von Gott erleuchtet, diese werden von ihm bewegt. So sind beide von Gott abhängig. Verstehen wir mit Descartes unter Substanz das unabhängige, selbständige Wesen, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf: so leuchtet ein, daß die endlichen Wesen nur noch uneigentlich Substanzen genannt werden, daß nicht in demselben Sinne, nicht univoce, wie Descartes selbst sagt, Gott und die Dinge Substanzen heißen können, daß die eigentliche Substanz nur Gott ist, daß in Rücksicht auf ihn die Dinge keine Substanzen sind. Ohne

Gott sind die Geister vollkommen im Dunkel, so unerleuchtet, daß sie ihre eigene Unvollkommenheit nicht einmal einsehen, denn nur die Idee des Vollkommenen erhellt das Unvollkommene. Ohne die Idee Gottes (d. h. ohne Gott) giebt es in den Geistern keinen Zweifel, keine Selbstgewißheit, also keine Substantialität, als welche der Selbstgewißheit zu Grunde liegt. Ohne Gott giebt es in den Körpern weder Bewegung noch Ruhe. Daher sind ohne Gott sowohl die Geister als die Körper, also überhaupt die endlichen Substanzen so gut als nichtig. Sie sind nicht bloß von Gott abhängig, sondern sie existiren auch nur durch ihn: sie sind seine Wirkungen, er ist ihre Ursache. Je mehr in Gott die Substantialität geltend gemacht wird, um so weniger gilt die Substantialität der Geister und Körper, um so mehr verliert die Selbständigkeit auf dieser Seite zuletzt alles Gewicht. Der absoluten Unabhängigkeit Gottes entspricht auf der Seite der endlichen Substanzen nur noch deren absolute Abhängigkeit. Sie sind die Geschöpfe Gottes. Jetzt verwandelt sich der Begriff der Substanz in den Begriff der *Creatur*. Wenn Descartes beides in einen Begriff zusammenfaßt und die endlichen Substanzen als *geschaffene Substanzen* bezeichnet, so wird der Widerspruch damit nicht gelöst, auch nicht verdeckt, sondern offen hingestellt. Geschaffene Substanzen sind Substanzen, die keine sind: selbständige Wesen ohne Selbständigkeit. Der Begriff der Substanz erklärt, daß diese Dinge zu ihrer Existenz keines anderen Wesens bedürfen. Der Begriff der Creatur erklärt, daß diese Dinge zu ihrer Existenz Gottes bedürfen, daß sie ohne Gott nicht sein können. Der Widerspruch liegt am Tage.

Und nicht bloß zu ihrer Existenz bedürfen sie der göttlichen Schöpferkraft, sie bedürfen derselben auch zu ihrer *Dauer*. Weil sie nicht durch sich selbst sind, so können sie auch nicht durch eigene Kraft sich erhalten. Ihre Dauer ist Erhaltung

durch Gott; der Bestand der Welt ist nach Descartes' ausdrücklicher und in diesem Zusammenhange nothwendiger Erklärung eine fortdauernde Schöpfung (creatio continua). So ist die Nichtigkeit der sogenannten endlichen Substanzen vollkommen ausgemacht. Sie sind nicht bloß in einer gewissen Rücksicht abhängig und ohne eigene Selbständigkeit, sie sind es in jeder.

Also giebt es genau zu reden nicht mehr drei grundverschiedene Substanzen: es giebt in Wahrheit nur eine Substanz. Gott ist die einzige Substanz. Descartes selbst zieht diese Folgerung, die mit seinem Dualismus in einem offenbaren Widerspruch steht. „Unter Substanz können wir nur ein Wesen verstehen, welches so existirt, daß es zu seiner Existenz keines andern bedarf. Und zwar kann unter der Substanz, die in keiner Weise eines anderen Wesens bedarf, nur eine einzige verstanden werden, nämlich Gott. Alle anderen dagegen können begreiflicherweise nur unter Gottes Mitwirkung existiren. Es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte." *

3. Augustinismus und Spinozismus.

Hier ist der Punkt, wo sich die kritische Frage in der Hauptsache entscheidet. Das theologische und naturalistische Element in der Lehre Descartes' sind nicht im Einklange, sondern in einem natürlichen Widerstreit begriffen. Die Substantialität der Welt kann sich gegen die Substantialität Gottes nicht aufrecht halten. In die göttliche Substanz fällt nicht bloß das Uebergewicht, sondern alles Gewicht, und die endlichen Substanzen verlieren der unendlichen gegenüber zuletzt alle Selbständigkeit. Sie sind in diesem Verhältniß keine Substanzen

* Princ. phil. I, § 51.

mehr. An die Stelle der Natur tritt der Begriff der Schöpfung, der ununterbrochenen, fortdauernden Schöpfung, die den Dingen keine Art der Selbständigkeit läßt. So scheint in jenem Widerstreit beider Elemente das theologische dergestalt das naturalistische zu bezwingen und auszulöschen, daß der Augustinismus den Sieg davon trägt über den Naturalismus.

Doch lassen wir uns durch den Schein der Sache nicht täuschen. In der That ist der Gott Augustin's dem Gotte Descartes' sehr unähnlich. Eine ganz andere Thatsache ist der Erkenntnißgrund des augustinischen Gottesbegriffs, eine ganz andere der des cartesianischen. Der augustinische Gottesbegriff wird erkannt aus der Thatsache der Erlösung, der cartesianische aus der Thatsache der menschlichen Selbstgewißheit. Der Gott Augustin's erwählt die Einen zur Erlösung, die Anderen zur Verdammniß; er erleuchtet die Einen und schlägt die Anderen mit Blindheit, er verstößt wen er will und er erbarmet sich wessen er will. Dieser Gott wird gedacht als die absolute Machtvollkommenheit in der Form der grundlosen Willkür.* Dagegen der Gott Descartes' ist der Grund unserer Selbstgewißheit, diese Selbstgewißheit ist das Princip aller Erkenntniß, die keine andere Richtschnur hat als das klare und deutliche Denken. Das ist das natürliche Licht, welches nie täuscht. Die Quelle dieses natürlichen Lichts ist Gott. Daher ist dem cartesianischen Gotte die Täuschung nicht möglich. Wäre die Täuschung durch Gott möglich, so wäre die menschliche Erkenntniß unmöglich, so wäre die Grundlage erschüttert, auf der die Lehre Descartes' in vollster Sicherheit ruht. Also giebt es etwas, das diesem Gotte schlechterdings unmöglich ist und daher seine Willkür in einer sehr bedeutsamen Weise einschränkt. Unmöglich sind in ihm die Bedingungen, unter denen eine natürliche

* Vgl. Einleitung VIII, 4.

Erkenntniß in uns nicht stattfinden könnte, unter denen das natürliche Licht ein Irrlicht wäre. „Die *erste* Eigenschaft Gottes," sagt Descartes, „besteht darin, daß er *absolut wahrhaft* ist und Geber alles Lichts. Darum ist es unmöglich, daß er uns täuschen oder im eigentlichen und positiven Sinn die Ursache unserer Irrthümer sein sollte, denen wir, wie die Erfahrung zeigt, unterworfen sind." *

Die menschliche Erkenntniß ist nur möglich, wenn die menschliche Täuschung durch Gott unmöglich ist. Je weniger aber Gott die menschliche Täuschung will und wollen darf, um so weniger darf er nach gesetzloser Willkür, um so mehr wird er nur nach gesetzmäßiger Nothwendigkeit handeln.

Wenn Gott die grundlose Willkür wäre, wie er die absolute Allmacht ist, warum sollte er die menschliche Täuschung nach seinem unerforschlichen Rathschluß nicht wollen dürfen? Und wie könnten wir sicher sein, daß er sie *nie* will? Wie vermöchten wir, den unbegreiflichen Willen Gottes dergestalt zu erkennen, daß wir mit voller Gewißheit einsehen, daß er eines *nie* will, nämlich die menschliche Täuschung? Damit sehen wir zugleich ein, was er *immer* will, nämlich die menschliche Erkenntniß. Also ist uns der göttliche Wille erkennbar, was er nicht sein könnte, wenn er grundlose Willkür wäre. Er kann nicht eben so gut den menschlichen Irrthum wollen als die menschliche Erkenntniß. Er will nur die letztere. Also ist er nicht grundlose Willkür. Er ist nicht indifferent, sondern stets durch die deutlichste Einsicht erleuchtet. Der göttliche Wille ist von dem göttlichen Licht nicht unterschieden, und das natürliche Licht, weil es nie täuscht, ist wesensgleich mit dem göttlichen.

Wenn aber das natürliche Licht identisch ist mit dem göttlichen, von dem der göttliche Wille sich in nichts unterscheidet,

* Princ. phil. I, § 29.

worin unterscheidet sich noch das Wesen Gottes von dem Wesen der Natur? „Es ist gewiß," sagt Descartes, „in Allem, was mir die Natur lehrt, muß Wahrheit enthalten sein. Denn unter der Natur im Allgemeinen verstehe ich nichts Anderes als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Weltordnung, und unter meiner eigenen Natur im Besonderen verstehe ich nichts anderes als den Inbegriff der mir von Gott verliehenen Kräfte."*

In Wahrheit also verhält sich die Sache so: je mehr das naturalistische Element der Lehre Descartes' gegen das theologische verschwindet und die Selbständigkeit der Dinge aufgeht in der Selbständigkeit Gottes, um so mehr kommt in dem theologischen Elemente selbst das naturalistische wieder zum Vorschein, um so mehr hört der cartesianische Gott auf ein supranaturales Wesen zu sein, um so mehr naturalisirt sich dieser Gottesbegriff und entfernt sich bis auf den äußersten Gegensatz von dem augustinischen. Aus dem Dualismus „Gott und Natur" wird zuletzt der Satz: „Gott oder Natur, Deus sive natura", ein Satz, den Descartes schon berührt und von dem Spinoza ausgeht. Während sich Descartes Augustin zu nähern scheint, nähert er sich Spinoza wirklich und geht dem letzteren so weit entgegen, daß er schon die Formel ausspricht, die den Spinozismus in sich trägt. Während er in seinen persönlichen Neigungen sich zu dem Kirchenvater und dem Theologen von Port royal hingezogen fühlt und es gern sieht, daß in seiner Lehre eine Geistesverwandtschaft mit dem Augustinismus bemerkt wird, bereitet der Geist dieser Lehre, der seine Richtung verfolgt, ein System vor, das den Naturalismus in der ausgesprochensten Form und im äußersten Gegensatz gegen die theologische Vorstellungsweise vollenden sollte. Auch die Geschicke der Philosophie

* Med. VI. Vgl. m. Uebersetzg. S. 137 (Anmerkung).

sind mächtiger als die Personen, die ihre Träger sind, und wenn wir Descartes auf dem Wege finden, der zu Spinoza führt, während er das Glaubenssystem der Kirche tiefer begründen möchte und in dieser Ueberzeugung die Doctoren der Sorbonne zu Zeugen nimmt, daß er ein der Kirche wohlthätiges Werk vollendet habe, so ist es die seinem System eingeborene Richtung, die ihn unwiderstehlich forttreibt. Er ist von den Mächten ergriffen, von denen es heißt: nolentem trahunt! Die Grundrichtung seines Systems, welche die theologische durchdringt und in ihre Gewalt nimmt, ist die naturalistische.

4. Widerspruch gegen den Begriff der einzigen Substanz.

(Wille und Ausdehnung.)

Indessen kommt in der Lehre Descartes' der Begriff Gottes als der einzigen Substanz noch keineswegs zur Herrschaft. Der Dualismus wehrt sich gegen diesen Begriff, der ihn aufhebt. Die Welt behält etwas für sich, worin sie ihrem Wesen nach sich von Gott unterscheidet. Gott bewegt die Körper, also müssen die Körper bewegbar sein; sie sind von sich aus nur bewegbar, denn sie sind nur ausgedehnt. Wenn Gott die Körper schafft, so müßte er die Ausdehnung schaffen, so müßte die Ausdehnung d. h. die Materie durch ein anderes Wesen sein und begriffen werden. Aber nach Descartes' ausdrücklicher Erklärung kann die Materie nicht aus dem Immateriellen begriffen werden. Da Gott nicht materiell, nicht ausgedehnt ist, so kann auch die Materie nicht aus Gott hervorgehen, so ist es im Widerspruch mit der klaren und deutlichen Erkenntniß, also im Widerspruch mit Gott selbst, wenn Descartes die

Materie geschaffen sein läßt. Wir sehen deutlich in den Widerspruch, der sich an dieser Stelle zusammenzieht. Der Körper kann Gott gegenüber nicht Substanz sein, die Ausdehnung kann nicht Creatur werden. So wird die Einzigkeit der göttlichen Substanz selbst wieder bedroht, die Ausdehnung macht sich daneben geltend als ein anderes, von Gott unabhängiges Wesen.

Gott erleuchtet die Geister. In dieser Erleuchtung, die dem natürlichen Licht gleichkommt, können sie nicht irren. Sie irren dennoch; der Grund ihres Irrthums kann kein anderes Wesen sein, als sie selbst, als ihr Wille. In diesem Willen sind sie eigenmächtige, von Gott unabhängige Wesen.

So erheben sich gegen die alleinige Geltung der göttlichen Substantialität in der Natur der Dinge zwei Mächte, die für sich eine selbständige Realität in Anspruch nehmen: von Seiten der Körper die Ausdehnung, von Seiten der Geister der Wille. Also kann doch die Unabhängigkeit der göttlichen Substanz nicht so begriffen und festgehalten werden, daß es Nichts giebt, das von Gott unabhängig wäre. Damit ist aber auch von Neuem in Frage gestellt, daß Gott die einzige Substanz ist.

Wir sehen uns hier in eine Reihe von Widersprüchen verflochten, die wir deutlich erkennen, indem wir sie genau auseinandersetzen. Der Dualismus widerspricht der Erkenntniß und ihrer Aufgabe. Der Dualismus, der Gott und die Dinge (Welt) trennt, widerspricht sich selbst. Aus den Dingen werden Creaturen; die Bedeutung der Substanz bleibt allein bei dem göttlichen Wesen. So hebt sich dieser Dualismus auf gegen den Begriff der einzigen Substanz. Aber auch diesem Begriff wird von Seiten der Dinge widersprochen durch die Unabhängigkeit sowohl der Ausdehnung als des Willens.

V.

Der Dualismus zwischen Geist und Körper.

1. Der Mensch als negative Instanz.

Hier begegnen wir dem Dualismns in seiner zweiten Gestalt, in welcher er bloß die Natur der Dinge betrifft und die endlichen Substanzen einander entgegensetzt als denkende und ausgedehnte Wesen, als Geister und Körper.

Der Geist war seiner unmittelbar gewiß, er mußte gedacht werden als eine Substanz, die nicht sein kann ohne Denken, deren Sein mithin im Denken besteht. Der Körper mußte gedacht werden als das Gegentheil des Geistes, also ebenfalls als Substanz, deren Sein in dem Gegentheil des Denkens besteht: in der bloßen Ausdehnung. Daher der Dualismus zwischen Geist und Körper. Alle geistigen Acte sind im Denken, alle körperlichen in der Ausdehnung begriffen. Der Begriff des Denkens selbst schließt die Ausdehnung vollkommen von sich aus und ebenso umgekehrt. Nichts denkendes ist ausgedehnt. Nichts ausgedehntes ist denkend. Daher sind Denken und Ausdehnung, wie Descartes sagt, »toto genere« verschieden.*

Der Dualismus zwischen Gott und Welt wird schwankend. Der Dualismus zwischen Geist und Körper erscheint in der ausgeprägtesten, sichersten Form. Nichts erscheint klarer und deutlicher als die durchgängige Trennung und Wesensverschiedenheit dieser beiden Substanzen. Wenn aber nur die Trennung und der Gegensatz zwischen Geist und Körper klar und deutlich gedacht werden kann, so folgt, daß die Vereinigung der beiden Substanzen nicht klar und deutlich zu denken ist. Wenn nur das klar und deutlich Gedachte wahr ist, so folgt, daß die

* Resp. ad Object. III.

Vereinigung von Geist und Körper eine wahrhaft wirkliche nicht sein kann. Unter dem dualistischen Gesichtspunkte, der hier allein als der deutliche gilt, erscheint diese Vereinigung unmöglich. Wenn nun doch eine solche Vereinigung in einer unleugbaren Thatsache wirklich existirt, so erhebt sich hier gegen jenen ausgemachten Dualismus eine negative Instanz, die ihm die Geltung bestreitet.

Es giebt in der That gegen die dualistische Theorie, welche Geist und Körper trennt, keinen stärkeren Einwurf als die Thatsache des Menschen. Er ist Geist und Körper, er ist Beides zugleich und in Einem. In ihm sind Geist und Körper mit einander verbunden und zwar so eng, daß sie nach Descartes' eigenem Ausdruck gewissermaßen ein Wesen ausmachen.* Wo bleibt nun dieser Thatsache gegenüber der klar und deutlich gedachte Dualismus? Der Dualismus erklärt: in Wahrheit sind Geist und Körper getrennt. Die Thatsache des menschlichen Daseins erklärt dagegen: in Wahrheit sind hier beide Substanzen vereinigt. Der Dualismus sagt: die natürlichen Wesen sind entweder Geister oder Körper. Die Thatsache des menschlichen Daseins betont dagegen: hier ist ein natürliches Wesen, welches sowohl Geist als Körper ist. Denn ebenso deutlich wie die Selbstgewißheit mir sagt: „du bist Geist," ebenso deutlich sagen mir meine natürlichen Triebe und Bedürfnisse: „du bist Körper!"

2. Widersprüche gegen den Dualismus.

Der Mensch ist eine Substanz, in der sich die beiden Substanzen vereinigen. Wie ist diese Vereinigung zu begreifen? So viel ist klar, daß weder der Geist allein noch der Körper allein das vollständige Wesen des Menschen ausmacht, daß also

* Medit. VI.

in Rücksicht auf den Menschen keine der beiden Substanzen eine vollständige Substanz ist.

Es sind drei verschiedene Beziehungen, in welcher die Geister und Körper betrachtet sein wollen: in Rücksicht 1) auf Gott, 2) auf einander, 3) auf den Menschen. Von allen drei Seiten kommt hier der Dualismus der beiden Substanzen in's Gedränge.

In der ersten Rücksicht sind Geister und Körper, wie wir schon gezeigt haben, nur uneigentlich Substanzen, sie sind eigentlich nicht Substanzen, sondern Creaturen (substantiae creatae). Sind sie aber überhaupt nicht Substanzen, so können sie auch nicht als entgegengesetzte Substanzen gelten. Hier scheitert der Dualismus der Geister und Körper am Gottesbegriff, der ihre Substantialität aufhebt.

In der zweiten Rücksicht sind Geister und Körper ausgemachte und vollständige Substanzen (substantiae completae), denn sie sind einander entgegengesetzt, sie schließen sich gegenseitig aus, jede ist das Gegentheil der anderen. Substanz sollte das Wesen heißen, das zu seinem Begriff und seiner Existenz keines anderen bedarf. Wenn nun zwei Wesen einander ausschließen, wenn sie nur in dieser Ausschließung ihre Wesenseigenthümlichkeit darthun, wenn jede als das Gegentheil der anderen begriffen sein will: darf man noch sagen, daß jede ohne die andere begriffen wird, begriffen werden kann? Sind nicht Entgegengesetzte eben durch den Gegensatz auf einander bezogen? Darf man noch sagen, daß sie Substanzen sind d. h. solche Wesen, zwischen denen keinerlei Beziehung stattfindet? Hier scheitert der Dualismus zwischen Geist und Körper an dem Begriff der Substanz selbst, der jedes Verhältniß der Substanzen, also auch den Gegensatz ausschließt.

In der dritten Beziehung d. h. in Rücksicht auf den Menschen sind Geist und Körper unvollständige Substanzen

(substantiae incompletae).* Unvollständige Substanzen sind solche, die vereinigt werden müssen, um ein Ganzes auszumachen, die also ergänzungsbedürftig sind, um vollständig zu werden, die für sich genommen so wenig vollständig sind, als etwa die Hand der ganze menschliche Körper. Descartes selbst macht diesen Vergleich. Ist die Substanz nicht ein Wesen, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf? Muß sie also nicht ein Wesen sein, das sich selbst vollkommen genug ist? Gehört also zum Begriff der Substanz nicht in erster Instanz die Vollständigkeit ihres Daseins? Sind unvollständige Substanzen noch Substanzen? Descartes selbst räumt diesen Widerspruch ein. Hier scheitert der Dualismus zwischen Geist und Körper an dem Begriff und der Thatsache des Menschen.

Wir finden also, daß auch der Dualismus in der zweiten Form, von welcher Seite er auch beleuchtet wird, in einen Widerstreit mit sich selbst kommt. Sehen wir zu, wie Descartes diesen Dualismus behauptet gegenüber der Thatsache des Menschen.

3. Die substantielle Einheit.

Wenn in der That Geist und Körper im Menschen ein Wesen, eine Substanz ausmachen, so bilden sie eine substantielle Vereinigung, eine unio substantialis, wie Descartes selbst sich einmal ausdrückt. Dann hören sie auf zwei Wesen zu sein, und mit dem Dualismus ist es zu Ende. Dann können auch ihre Attribute nicht mehr entgegengesetzt sein, und es bleibt nichts anderes übrig, als entweder die Seele unter dem Attribute des Körpers oder den Körper unter dem Attribute der Seele zu begreifen. So kommt es, daß Descartes wirklich einmal von

* Resp. ad Object. IV.

einer ausgedehnten Seele redet und ein anderes Mal den menschlichen Körper in einer Weise bezeichnet, die nur von der Seele gelten dürfte, indem er ihnen Einheit und Untheilbarkeit zuschreibt.* Es ist die Einheit und Untheilbarkeit des menschlichen Wesens, der Begriff der Individualität, der ihn unwillkürlich zu dieser Anerkennung einer substantiellen Vereinigung von Seele und Körper nöthigt und ihm für einen Augenblick den Gegensatz der Attribute verrückt.

4. Die zusammengesetzte Einheit.

Dieser Gegensatz bleibt der leitende Gesichtspunkt. Die Vereinigung der beiden Substanzen im Menschen will erklärt sein, ohne daß die dualistischen Grundbegriffe darüber verneint werden. Also ist diese Vereinigung selbst dualistisch zu begreifen. Geist und Körper bilden im Menschen nicht in Wahrheit, sondern nur „gewissermaßen" ein Wesen. Was die Natur dem Wesen nach geschieden hat, wie Geist und Körper, das kann sie unmöglich jemals zu einem Wesen vereinigen. Die Vereinigung der beiden Substanzen im Menschen ist daher keine wirkliche oder natürliche Einheit, keine unitas naturae. Geist und Körper sind und bleiben entgegengesetzte Wesen, die nur in Rücksicht auf den Menschen „unvollständige Substanzen" sind.** Sie vereinigen und ergänzen sich, indem sie das vollständige Wesen des Menschen ausmachen, ohne ihre Substantialität, ihren Gegensatz, ihre Unabhängigkeit von einander aufzuheben. Darum kann ihre Vereinigung nur die äußere Verbindung sein, in der die Verbundenen unabhängig von einander bleiben, was sie sind, d. h. sie kann nur als Zusammensetzung (unitas

* Les passions de l'âme I, Art. 30.

** Resp. ad Object. IV.

compositionis) begriffen werden. Der Mensch ist ein aus Geist und Körper zusammengesetztes Wesen, ein Compositum aus beiden:* das ist der Begriff, in welchem Descartes zugleich den Gegensatz und die Vereinigung beider Substanzen bejaht; das ist der Gesichtspunkt, aus welchem er die Thatsache des Menschen erklärt. Es giebt unter der Voraussetzung des dualistischen Grundbegriffs zur Lösung dieses Problems keinen anderen Gesichtspunkt.

5. Dualismus und Zusammensetzung. Widerspruch. Die Localisirung der Seele.

Aber die Frage ist, ob in der Zusammensetzung der Seele mit dem Körper der Dualismus der beiden Substanzen in der That noch bestehen kann? Die Zusammensetzung ist allerdings eine solche äußere Verbindung, welche die Unabhängigkeit der Verbundenen nicht angreift, in der diese einander so fremd als möglich bleiben und eine ernsthafte Gemeinschaft nicht stattfindet; wenn überhaupt, so setzen wir natürlicherweise voraus, eine Zusammensetzung möglich ist, d. h. wenn überhaupt die verbundenen Substanzen gleichartige, zusammensetzbare, körperliche oder materielle Wesen sind. Wenn sie es aber nicht sind? So müssen sie es offenbar in der Zusammensetzung werden. Was zusammengesetzt ist, besteht aus Theilen, also kann es auch in diese Theile aufgelöst werden, d. h. es ist nothwendig theilbar. Nur die Ausdehnung ist theilbar. Darum ist das Zusammengesetzte nothwendig ausgedehnt, räumlich, materiell. Darum ist jeder Theil des Zusammengesetzten ebenfalls ausgedehnter und räumlicher Natur. Zusammengesetzt sein heißt deßhalb so viel als körperlich sein. Wenn man das Zusammengesetzte nicht räumlich denken kann, so weiß ich nicht, was man

* Medit. VI.

darunter vorstellt. Wenn man nicht jeden Theil des Zusammengesetzten als räumlich denken kann, so läßt sich auch das Ganze nicht als räumliche Größe d. h. es läßt sich überhaupt nicht vorstellen.

Gilt der Mensch als ein aus Seele und Körper zusammengesetztes Wesen, so gilt die Seele als Theil eines zusammengesetzten, also theilbaren, ausgedehnten Wesens: sie ist als dieser Theil selbst ausgedehnt, und es mag noch so sehr ihre Grundverschiedenheit vom Körper versichert werden: die Nähe der körperlichen Substanz ist ansteckend, die Ausdehnung ist zudringlich und nimmt die Seele wider Willen in ihre Gewalt. Die Seele wird in dieser Zusammensetzung selbst körperlich.

Kann diese Zusammensetzung der Seele mit dem Körper, welche die engste Verbindung sein soll, stattfinden, ohne daß Seele und Körper einander berühren? Kann man sich den Berührungspunkt zweier Substanzen, deren eine nur körperlich ist, anders vorstellen, als selbst körperlich, räumlich, örtlich? Wenn die Seele den Körper berührt, so muß sie ihn irgendwo berühren, sie muß im Körper ihren Ort oder Sitz haben, sie muß sich localisiren, also in einer gewissen Rücksicht selbst räumlich werden. Wenn sie aber erst in irgend einer Beziehung räumlich ist, so möchte ich wissen, in welcher Beziehung sie noch unräumlich oder immateriell bleibt. Wenn sie der Ausdehnung, bildlich zu reden, den kleinen Finger giebt, so nimmt diese die ganze Hand. Wenn die denkende Substanz erst irgendwo sitzt, so ist es mit ihrer Unräumlichkeit, mit ihrer Unabhängigkeit von dem körperlichen Wesen, mit ihrer Substantialität zu Ende. Wird die Seele erst localisirt, so wird sie eben dadurch auch materialisirt und mechanisirt.

Zu diesen Folgerungen ist Descartes selbst genöthigt und wir haben sie kennen gelernt in der Schrift von den Leidenschaften der Seele. Vermöge seiner Principien kann er nur die Trennung

zwischen Seele und Körper, den Dualismus beider Substanzen begreifen. Die Thatsache des Menschen fordert, daß er ihre Vereinigung anerkennt und erklärt. Der Dualismus erlaubt keine andere Vereinigung als die Zusammensetzung. Diese fordert die Berührung, womit die Seele in die körperliche Substanz eingeht und sich dergestalt mit derselben vermischt, daß ihre Immaterialität aufhört zu gelten. Jetzt hat sie ihren besonderen Sitz in der Mitte des Gehirns, im Conarion, wo sie die Bewegungen der Lebensgeister empfängt und verursacht. Jetzt bewegt sie den Körper und wird von diesem bewegt. Innerhalb der Natur kann der Körper nur vom Körper bewegt werden. Die Bewegung ist nur in der Ausdehnung möglich. Wenn die Seele bewegt wird, so muß sie ausgedehnt sein. Wenn die Seele das Conarion d. h. einen Theil des Körpers bewegt, so muß sie ein Körper sein. Was kann sie außerdem noch sein? Sie ist ein materielles Ding geworden, von dem nur noch die leere Versicherung gemacht wird, daß es eine denkende, dem Körper entgegengesetzte Substanz sei. Der Dualismus, der in der Zusammensetzung erhalten sein wollte, ist gerade durch die Zusammensetzung vollständig aufgehoben. Der mechanische Einfluß, der nur zwischen den Körpern stattfinden soll, findet jetzt statt zwischen Seele und Körper.

VI.

Der Dualismus zwischen Mensch und Thier.

1. Die sinnlichen Empfindungen.

Der Dualismus zwischen Seele und Körper scheitert an der Thatsache des Menschen. Wie auch die Vereinigung der beiden Substanzen gedacht wird, in jeder Form widerstreitet sie dem Dualismus und erklärt dessen Gegentheil.

Aber die Vereinigung gilt auch nur in Rücksicht des Menschen. Nur in dieser Rücksicht sind Geist und Körper unvollständige Substanzen. Abgesehen vom Menschen erhebt sich der Dualismus in seiner vollen, ungeschwächten Bedeutung. Unter allen endlichen Substanzen gilt der Mensch als das einzige Wesen, das aus Geist und Körper zusammengesetzt ist, als der einzige lebendige Körper, dem eine Seele inwohnt, als der einzige beseelte Körper. Alle übrigen endlichen Substanzen sind entweder Geister oder Körper. Alle übrigen Körper sind daher seelenlos, also nur mechanisch geordnete und bewegte Massen; alle übrigen lebendigen Körper, selbst die Thiere, sind bloße Maschinen. Hier ist der Wesensunterschied, der Dualismus zwischen Mensch und Thier.

Dieser Dualismus ist bei Descartes eine natürliche Folge des grundsätzlichen Dualismus der beiden Substanzen. Seele ist Geist; das Kriterium des Geistes ist die Selbstgewißheit, das Selbstbewußtsein. Wo also das Selbstbewußtsein nicht ist, da ist kein Geist, also auch keine Seele. Darum fällt das Thier bloß unter den Begriff des Körpers: es ist bloß Maschine; der Mensch dagegen fällt als selbstbewußtes Wesen unter den Begriff des Geistes. So verhält sich der Gegensatz zwischen Mensch und Thier zu dem Gegensatz zwischen Geist und Körper, wie der besondere Fall zum allgemeinen.

Aber gegen diesen Dualismus erhebt sich ebenfalls eine sehr bedeutsame negative Instanz, mit der die Lehre Descartes' ringt und die in dem System selbst Widersprüche veranlaßt hat, die, so viel ich sehe, nicht genug bemerkt worden sind. Diese negative Instanz liegt in dem, was der Mensch mit dem Thier gemein hat: in der sinnlichen Empfindung und den natürlichen Trieben. Was sind die Empfindungen und Triebe? Sind sie geistig oder körperlich, Denkweisen oder Bewegungen? Sind sie psychisch oder mechanisch? In diesem Punkte

schwankt die Lehre Descartes' und wird durch ihre Grundsätze nach beiden Seiten getrieben, so daß sie mit sich selbst in einen charakteristischen Widerstreit geräth.

2. Die Empfindungen als bloß geistig.

Aus der menschlichen Selbstgewißheit folgte der Begriff des Geistes als einer denkenden Substanz und zugleich der Begriff der Erkenntniß als des klaren und deutlichen Denkens. Wäre das menschliche Denken nur klar und deutlich, so gäbe es keinen Irrthum. Aus der Thatsache des Irrthums erhellt, daß unser Denken nicht bloß klar und deutlich ist. Es war der Wille, der den Irrthum verursachte, indem er das unklar Gedachte entweder bejahte oder verneinte. Nun werden die Dinge unklar und undeutlich gedacht, indem sie sinnlich vorgestellt werden, und es giebt keine sinnlichen Vorstellungen ohne Empfindungen. In diesem Zusammenhange müssen die Empfindungen als sinnliche d. h. unklare Vorstellungen gelten, die nirgends wo anders sein können als wo überhaupt die Vorstellungen sind, nämlich im Geist; die nichts anderes sein können als was überhaupt die Vorstellungen sind, nämlich Modificationen des Denkens.

Die Empfindungen sind demnach psychisch. Unter den Vorstellungen oder Ideen, die Descartes in gewisse Classen unterscheidet, nennt er auch die Vorstellungen der Körper. Er läßt es zunächst dahin gestellt, ob diese Vorstellungen von Dingen außer uns herrühren oder ob wir selbst deren Ursache sind. Aber er läßt es nicht dahingestellt, daß wir Körper vorstellen, daß unter den Ideen, die wir haben, auch diese sinnlichen Vorstellungen sind; es ist gewiß, daß in unserem Geist sinnliche Vorstellungen existiren; es ist also gewiß, daß die sinnliche Vorstellungsweise eine Denkweise oder daß die Empfindungen

psychischer Art sind. Descartes bezieht sie in diesem Zusammenhange bloß auf den Geist. *

3. Die Empfindungen als geistig und körperlich.

Indessen fordert dieser Satz eine Einschränkung, die streng genommen einem Widerspruch gleichkommt. Wenn wir sinnliche Vorstellungen haben d. h. Beschaffenheiten vorstellen, die wir unwillkürlich auf die Körper außer uns beziehen, so würde, wenn es keine Körper außer uns gäbe, diese unsere Vorstellungsweise eine natürliche, also in ihrem letzten Grunde durch Gott selbst gewollte Täuschung sein, die nach Descartes unmöglich ist. Also müssen unsere sinnlichen Vorstellungen zugleich körperlich bedingt d. h. sie müssen zugleich körperliche Bewegungen und Eindrücke sein. Daher sind sie nur möglich in einem Geist, der mit einem Körper auf das engste verbunden ist. Und so sieht sich Descartes genöthigt, die Empfindungen und Triebe nicht bloß auf den Geist, sondern auf den Menschen als ein aus Geist und Körper zusammengesetztes Wesen zu beziehen. **

4. Die Empfindungen als bloß körperlich.

Aber der Antheil, den der Körper an den Empfindungen fordert, wird immer größer und diese Forderung selbst immer ausschließlicher, so daß am Ende der Körper die Empfindungen nicht mehr mit dem Geiste theilen, sondern für sich allein in Anspruch nehmen will. Und zwar gründet sich dieser ausschließende Anspruch darauf, daß die körperliche Natur der geistigen völlig entgegengesetzt sein soll; da nun dieser Gegensatz

* Medit. III.
** Medit. VI.

durch den cartesianischen Begriff des Geistes selbst gefordert wird, so sehen wir die widerstreitenden Sätze aus einer und derselben Quelle entspringen.

Der cartesianische Begriff des Geistes fordert, daß der Geist eine bloß denkende, der Körper eine bloß ausgedehnte Substanz sei, daß alle Körper geistlos, daß alle endlichen Wesen mit Ausnahme der Geister bloß Körper sind. Daher dürfen die Thiere nur als Körper, als geistlose Körper, als Maschinen gelten. Darum können alle thierischen Vorgänge nichts anderes sein als mechanische Processe. Sind nun Empfindungen und Triebe unleugbar thierische Vorgänge, so dürfen sie unter diesem Gesichtspunkte gar nicht mehr als psychisch, sondern nur als mechanisch gelten. Und so kommen wir zu der offenbaren Antithese: die Empfindungen und Triebe sind nicht psychisch, sondern bloß mechanisch.* Sind sie aber nur mechanisch, so sind sie auch nur Bewegungen und Eindrücke, also im Grunde keine Empfindungen mehr. Die Thiere empfinden nicht: dieser Satz galt in der cartesianischen Schule mit einem solchen Ansehen, daß man daraus die Vivisectionen rechtfertigte.

Sind Empfindungen und Triebe thierischer Natur, so sind sie bloß körperlich, so dürfen sie nicht auf die Seele, auch nicht auf Seele und Körper zugleich, sondern bloß auf den Körper bezogen werden. Hier ist der Widerspruch, in den Descartes geräth. In seinen ersten Meditationen bezieht er die Empfindungen und Sinneswahrnehmungen bloß auf die Seele, in seiner letzten Meditation bezieht er sie auf die Zusammensetzung von Seele und Körper, in seiner Schrift von den Leidenschaften bezieht er die sinnlichen Empfindungen und Triebe ausdrücklich bloß auf den Körper und läßt nur die Leidenschaften als

* Les passions de l'âme I, 23, 24. Vgl. oben Buch II, Cap. IX, S. 423, 424.

Erkenntnißgrund gelten, aus welchem die Verbindung zwischen Seele und Körper einleuchtet. Also bemerken wir hier einen zweifachen Widerspruch: 1) die Empfindungen sind als unklare Vorstellungen bloß geistig (psychisch). Die Empfindungen sind als sinnliche Vorstellungen nicht bloß geistig, sondern zugleich körperlich. 2) Die Empfindungen sind als thierische Vorgänge gar nicht geistig, sondern bloß körperlich (mechanisch).

5. Die Unmöglichkeit der Empfindung.

Wenn nun im thierischen Körper streng genommen überhaupt keine Empfindung stattfinden kann, sondern nur Bewegungen und Eindrücke, so gilt dasselbe auch vom menschlichen Körper. Wenn überhaupt der Körper als solcher unvermögend ist zu empfinden, so kann auch in keinem Theile des Körpers, also auch nicht im Gehirn Empfindung entstehen. Es giebt dann, genau zu werden, überhaupt keine Empfindungen. Also darf es auch kein Bewußtsein der Empfindungen, keine sinnlichen Vorstellungen, keine unklaren Gedanken, also auch keine Irrthümer geben.

Wenn wir die Empfindung verneinen, wo bleibt die Möglichkeit der sinnlichen Vorstellung? Und wenn diese nicht gelten soll, wo bleibt die Möglichkeit des menschlichen Geistes mit seinen Mängeln und Irrthümern? Wenn wir dagegen die Empfindung bejahen, wo bleibt der Gegensatz zwischen Mensch und Thier und damit zugleich der Gegensatz zwischen Geist und Körper? Und wenn dieser Gegensatz nicht mehr gelten soll, wo bleibt die Möglichkeit des Geistes als einer bloß denkenden Substanz? Wo bleibt der cartesianische Geistesbegriff?

Hier sehen wir deutlich, wie es derselbe Grundbegriff ist, der Descartes nöthigt, die Empfindung sowohl zu bejahen als zu verneinen, sie einmal für bloß psychisch und dann für bloß

mechanisch zu erklären. Wie er sich auch wendet, geräth er in Widerstreit mit sich selbst. Wenn er die Empfindung d. h. deren psychische Bedeutung bejaht, so darf er die Thiere nicht mehr für seelenlos erklären. Wenn er die Empfindung d. h. deren psychische Bedeutung verneint und sie nur als mechanischen Proceß gelten läßt, so darf er nicht mehr sagen, daß die Empfindungen Vorstellungen seien, unklare Vorstellungen, woraus der Geist seine Irrthümer schöpfe.

Aus dem cartesianischen Geistesbegriff läßt sich demnach die Empfindung weder bejahen noch verneinen. Wird sie bejaht, so hört der Geist auf, eine dem Körper entgegengesetzte Substanz zu sein. Wird sie verneint, so hört der Geist auf, sinnliche Vorstellungen zu haben. Es ist also klar, daß mit der Thatsache der Empfindung dieser Geistesbegriff sich nicht verträgt; daß mithin, um die Thatsache der Empfindung zu erklären, der Begriff des Geistes eine erweiterte Fassung fordert, die den Gegensatz der beiden Substanzen auflöst.

VII.

Die Lösung der Probleme.

1. Der Occasionalismus.

Die Widersprüche, die wir in der Lehre Descartes' entdeckt und nachgewiesen haben, sind so viele Probleme, die zur Auflösung drängen und zugleich so viele Aufgaben für die geschichtliche Fortbildung der durch Descartes neubegründeten Philosophie.

Diese Fortbildung entfernt sich zunächst so wenig als möglich von den Grundbegriffen der cartesianischen Lehre, die festgehalten und mit denen die Consequenzen in die richtige Uebereinstimmung gesetzt werden. Nun sind diese Grundbegriffe

durchgängig dualistisch sowohl in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt als in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Geist und Körper. Und gerade auf diesen Gegensatz der beiden Substanzen hatte Descartes den Nachdruck seiner Lehre gelegt.

Gilt aber grundsätzlich, daß Geister und Körper einander völlig entgegengesetzt sind, so ist ihre natürliche Vereinigung in keiner Weise zu begreifen, so ist es zunächst folgerichtig, daß diese Vereinigung für unbegreiflich erklärt wird. Thatsächlich findet sie statt. Aus natürlichen Gründen ist sie nicht zu erklären. Also gilt sie als eine unbegreifliche Thatsache, die nicht durch natürliche, sondern nur durch göttliche Causalität zu Stande kommen kann.

Die Vereinigung zwischen Geist und Körper existirt in der Thatsache des menschlichen Lebens und in der Thatsache der menschlichen Erkenntniß. Denn im menschlichen Leben handelt die Seele unter der Einwirkung des Körpers und umgekehrt und in der menschlichen Erkenntniß ist es der Geist, der den Körper begreift und durchschaut. Es muß also erklärt werden: diese Vereinigung ist nicht durch die Natur, d. h. weder durch den Geist noch durch den Körper noch durch beide zusammen, sondern nur durch Gott möglich. Diese Erklärung muß gegeben werden sowohl in Betreff des menschlichen Lebens als in Betreff der menschlichen Erkenntniß.

In der ersten Rücksicht gilt der Satz: zwischen Seele und Körper besteht kein natürlicher Einfluß, sondern es ist Gott, der den Körper auf diese bestimmte Weise bewegt, wenn die Seele diese Bewegung will; und es ist Gott, der in der Seele diese Vorstellung erzeugt, wenn im Körper dieser Eindruck stattfindet. Der Eindruck ist nicht die bewirkende, sondern nur die gelegentliche Ursache oder Veranlassung der Vorstellung; und ebenso ist die Vorstellung und der Wille nicht die bewirkende,

sondern nur die gelegentliche Ursache (causa occasionalis) der körperlichen Bewegung. Die bewirkende Ursache (causa efficiens) in beiden Fällen ist allein Gott. Das ist der Standpunkt des Occasionalismus, den Geulinx aus der Lehre Descartes' folgerichtig entwickelt. In der zweiten Rücksicht gilt der Satz: wir erkennen die Dinge durch Gott, die Idee der Ausdehnung ist nur in Gott möglich, also auch nur durch Gott die Erkenntniß der Körper. Das ist der Standpunkt, den Malebranche aus der Lehre Descartes' gewinnt, welcher selbst schon die menschliche Erkenntniß durch Gott begründet und vermittelt hatte.

Beide Standpunkte sind in Rücksicht auf die Vereinigung der beiden Substanzen occasionalistisch, beide sind im Princip dualistisch und reinigen die Lehre Descartes' von den Begriffen, die mit dem Gegensatz der beiden Substanzen im Widerspruch sind. Sie lösen das Problem nicht, aber sie haben das große Verdienst, daß sie den Schein einer natürlichen Lösung vermeiden, daß sie die Unmöglichkeit der rationalen Lösung aufdecken und dadurch das Problem selbst auf das deutlichste klar machen.

2. Der Spinozismus.

Dieses Problem ist zu lösen. Die Vereinigung von Seele und Körper, wie sie eine natürliche ist, muß sie eine begreifliche sein. Und zwar will diese natürliche Vereinigung zunächst begriffen sein unter der cartesianischen Voraussetzung, deren Geltung noch unangefochten feststeht: daß Denken und Ausdehnung einander völlig entgegengesetzt sind.

Dieser Gegensatz wird mit Descartes bejaht. Die Vereinigung von Seele und Körper gilt als eine natürliche, wie bei Descartes. Zugleich gilt die Ansicht der Occasionalisten, daß aus dem Dualismus der beiden Substanzen deren Vereinigung niemals begriffen werden kann.

So leuchtet ein, aus welchem Standpunkte zunächst die Lösung des Problems gesucht wird. Denken und Ausdehnung sind entgegengesetzte Attribute. Dieser Dualismus bleibt. Sind sie Attribute entgegengesetzter Substanzen, so ist die natürliche Vereinigung von Seele und Körper nie zu begreifen. Also Denken und Ausdehnung müssen gedacht werden als die entgegengesetzten Attribute (nicht verschiedener sondern) einer Substanz; diese eine Substanz ist die einzige; Geister und Körper sind nicht Substanzen, sondern Modi der einen göttlichen Substanz, welche die Ursache ihrer selbst, die bewirkende Ursache aller Dinge, also eines ist mit dem Wesen der Natur: Deus sive natura. So sind alle Dinge als Wirkungen Gottes zugleich Modi des Denkens und der Ausdehnung, zugleich Geister und Körper. Der Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung bleibt; ihre Vereinigung ist die Einheit der Substanz. Diese Vereinigung wird nicht, sondern sie ist; sie ist nicht in einer besonderen Classe der Dinge, sie ist in allen. Die Dinge sind wesensgleich als Wirkungen derselben Natur, sie sind nur graduell verschieden. So ist der Dualismus aufgelöst, der bei Descartes gegolten hatte zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Körper, zwischen Mensch und Thier.

Das ist der Standpunkt Spinoza's, der aus den Grundbegriffen Descartes' folgerichtig hervorgeht und deren naturalistische Richtung vollendet. Wir haben in der Lehre Descartes' die Anlage und den Keim zum Spinozismus nachgewiesen und selbst die Formel des letzteren in der ausdrücklichen Erklärung Descartes' gefunden: daß es in Wahrheit nur eine einzige Substanz giebt. Die Einheit der Substanz, deren Attribute entgegengesetzt sind, bildet den Grundbegriff der spinozistischen Lehre.

So weit reicht die folgerichtige Ausbildung der Philosophie Descartes'. Es ist der cartesianische Begriff der Substanz, es

ist der cartesianische Gegensatz des Denkens und der Ausdehnung, welche Spinoza festhält und seinem System zu Grunde legt. So weit erstreckt sich die Tragweite und Herrschaft der cartesianischen Grundbegriffe, welche die fortbildende Schule weiterführt und entwickelt. Diese Schule, die in Spinoza ihren Höhepunkt erreicht, werden wir in dem folgenden Buche ausführlich behandeln.

3. Die Monadologie.

Doch wollen wir von Descartes nicht scheiden, ohne schon das entferntere System jenseits des Spinozismus zu bemerken, welches die cartesianische Philosophie umbildet, indem es den Begriff der Substanz reformirt. Denn es ist leicht zu sehen, daß der Spinozismus in seinen Folgerungen dem Principe Descartes' widerstreitet, und da er selbst eine consequente Ausbildung dieses Princips ist und nichts anderes sein will, so kommt hier ein neues Problem zu Tage, dessen Lösung eine Aenderung in den Grundlagen der Lehre Descartes' d. h. eine Umbildung des Systems fordert.*

Wenn es in der That nur eine einzige Substanz giebt, wie Descartes schon erklärt und Spinoza mit Beseitigung aller widersprechenden Begriffe feststellt, so sind alle übrigen Wesen durchaus abhängig, nur Modi der einen Substanz, so ist kein einzelnes Ding ein selbständiges Wesen, auch nicht die Geister, auch nicht der menschliche Geist. Wo bleibt dann die Selbstgewißheit des menschlichen Geistes? Wo bleibt dieses Princip der Lehre Descartes'? Die Aufhebung dieses Princips ist die Aufhebung der Philosophie selbst.

* Vgl. oben Seite 507, 508.

Also muß der Begriff der Substanz so gefaßt werden, daß sich mit ihm die Selbstgewißheit des menschlichen Geistes verträgt, daß er die Selbständigkeit der Einzelwesen nicht aufhebt, sondern vielmehr begründet. Also muß die Substanz so gedacht werden, daß sie ein Einzelwesen, eine untheilbare, individuelle Einheit ausmacht: es giebt nicht eine einzige Substanz, sondern unendlich viele. Wären diese vielen Substanzen einander entgegengesetzt als denkende und ausgedehnte, als Geister und Körper, so wäre deren natürliche Vereinigung nicht zu begreifen und wir würden zu dem gewöhnlichen Cartesianismus und der occasionalistischen Vorstellungsweise diesseits der Lehre Spinozas zurückkehren. Also muß der neue Begriff der Substanz so gedacht werden, daß in ihm der Gegensatz von Denken und Ausdehnung, dieser letzte Rest und eigentliche Kern des cartesianischen Dualismus, aufgelöst wird. So lange dieser Gegensatz gilt, ist die Empfindung unerklärlich. Hier also handelt es sich darum, den Begriff des Geistes dergestalt umzubilden, daß der Gegensatz zwischen Seele und Körper aufgelöst und die Empfindung ermöglicht wird. Nun beharrt der Gegensatz zwischen Geist und Körper in dem Charakter gegenseitiger Ausschließung, so lange der Geist als identisch gilt mit dem Bewußtsein, so lange Denken oder Vorstellen als identisch gelten mit dem bewußten Denken und Vorstellen, so lange die Möglichkeit bewußtloser oder dunkler Vorstellungen nicht einleuchtet.

Giebt es dunkle Vorstellungen, so ist das Gebiet des Geistes nicht mehr eingeschränkt auf das Selbstbewußtsein, so erweitert sich der Begriff des Geistes und nimmt das dunkle Seelenleben in sich auf, so sind die Körper, weil sie bewußtlos sind, darum nicht auch seelenlos, so verkleinert sich der Gegensatz zwischen Geist und Körper (Mensch und Thier) und löst sich auf in eine graduelle Differenz, in die Gradunterschiede der

vorstellenden Kraft, die sowohl dem Denken als der Ausdehnung zu Grunde liegt und in jeder Substanz eine vollständige und genau bestimmte Individualität ausbildet. Der Begriff der Substanz verwandelt sich in den Begriff der Monade, die Welt in eine Stufenreihe von Monaden, die Welterklärung in ein Entwicklungssystem, welches den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, den Gegensatz der cartesianischen und aristotelischen Grundbegriffe auflöst und die neuere Philosophie dergestalt umbildet, daß es zugleich die alte wiederherstellt. Diesen Standpunkt nimmt Leibnitz in seiner Monadenlehre, deren Geist die Metaphysik des achtzehnten Jahrhunderts beherrscht. Wir werden sie genau kennen lernen in dem zweiten Haupttheile dieses Werks.

4. Der Sensualismus.

Der Geist ist identisch mit dem Bewußtsein: dieser Satz, der in seiner engen Fassung dem Dualismus der beiden Substanzen zu Grunde liegt, arbeitet den Gegnern Descartes' in die Hände. Wenn man diesen Satz streng festhält, so ist nur ein Schritt von Descartes zum Sensualismus. Wenn der Geist identisch ist mit dem Bewußtsein, so darf man schließen: was nicht im Bewußtsein ist, das ist auch nicht im Geist; was im Geist ist, daß muß auch im Bewußtsein enthalten sein; also müssen die dem Geiste angeborenen Ideen in jedem Bewußtsein stets gegenwärtig sein. Sie sind es nicht. Also ist dem Geiste Nichts angeboren, also ist er leer, gleich einer tabula rasa, also ist auch das Bewußtsein leer und wird nur allmälig erfüllt von den Vorstellungen, die es von den Sinnen empfängt, die es aus keinen anderen Quellen empfangen kann als von den Sinnen. Nichts ist in unserem Verstande, das nicht vorher in unseren Sinnen war. Hier ist der Punkt, wo

Locke die Lehre Descartes' mit ihren eigenen Waffen geschlagen und die seinige durch diese Widerlegung Descartes' begründet haben will.

Aus diesem Sensualismus hat sich eine Form des Idealismus und des Materialismus entwickelt.* Wir können beide unmittelbar aus Descartes herleiten, wenigstens die Motive zu beiden in den Begriffen seiner Philosophie nachweisen, so verschieden auch der Werth dieser Begriffe in der cartesianischen Lehre selbst ist. Der Materialismus stützt sich auf einen secundären Begriff, in dem Descartes selbst schon im Widerspruch war mit den Grundsätzen seiner Philosophie. Der Idealismus stützt sich auf den obersten dieser Grundsätze.

5. Der Materialismus.

Descartes wollte die natürliche Vereinigung von Seele und Körper begreifen, ohne den Dualismus beider Substanzen preiszugeben oder die Unabhängigkeit einer von beiden zu verletzen. Er begriff deßhalb die Vereinigung beider als Zusammensetzung. Aber gerade durch diesen Begriff wurde die Seele örtlich, räumlich, körperlich, materiell. Hier öffnet sich in der Lehre Descartes' eine breite Gasse für den Materialismus. Wenn in der That die Seele in der Zirbeldrüse oder sonst wo im Gehirn sitzt, so haben die Materialisten Recht zu sagen: die Seele ist das Gehirn, Denken ist Empfinden, Empfinden ist Gehirnact, nichts weiter als eine materielle Bewegung. Nicht bloß die Körper, nicht bloß die Thiere, auch der Mensch ist bloß Maschine, er ist es ohne Rest. Wenn wir in dieser Richtung fortgehen, so ist nur ein Schritt von

* Vgl. meine Schrift: Fr. Bacon von Verulam oder das Zeitalter der Realphilosophie Cap. XIII, S. 409—436.

Descartes zu La Mettrie, und die Philosophie, die mit dem »cogito sum« beginnt, würde in dieser Richtung mit dem »l'homme machine« enden.

6. Der Idealismus.

Aber die Philosophie Descartes' hat in ihrem Princip den Schwerpunkt ihrer Lehre. Und von hier aus führt der folgerichtige Weg nicht zum Materialismus, sondern zum Idealismus. Nichts soll für wahr und wirklich gelten dürfen als das zweifellos Gewisse. Es giebt nur eine Gewißheit dieser Art: die Selbstgewißheit. Nur unserer Vorstellungen und Ideen sind wir unmittelbar gewiß. Nur sie sind die zweifellos gewissen Objecte. Es giebt keine davon verschiedene und unabhängige Realität außer uns, keine, die als solche gewiß oder auch nur möglich wäre. Die vorgestellte Realität ist die objective, die vorgestellte Welt die wirkliche, es giebt keine andere. Was wir die Dinge außer uns nennen, das sind in Wahrheit nur unsere Vorstellungen, unsere Ideen. Denn es giebt in diesen sogenannten Dingen nichts, das nicht vorgestellt, also in der That von unserer Vorstellung wirklich verschieden wäre. Die Dinge sind nichts anderes als unsere Erscheinungen, unsere Vorstellungen: das ist der Satz des Berkeley'schen Idealismus, dem wir nothwendig begegnen, wenn wir das Princip der Lehre Descartes', den Satz der Selbstgewißheit, in gerader Richtung verfolgen.

7. Der Kriticismus.

Auf diesem Wege führt die Lehre Descartes' zu einem neuen Problem, das in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie ein neues Zeitalter begründet. Wir wollen dieses

Problem mit wenigen Zügen auseinandersetzen, so wie es uns an dieser Stelle einleuchtet. Denn wir bezeichnen hier nur die fernliegenden Punkte, die wir von der Höhe Descartes' aus erblicken.

Die objective Welt ist ohne Rest in unseren Vorstellungen enthalten. Doch unterscheiden wir die Vorstellungen von den Dingen. Sind die letzteren auch Vorstellungen und nichts anderes, so müssen sie von den Vorstellungen, denen wir keine Realität zuschreiben, unterschieden werden. Diese sind die willkürlichen Producte der Einbildung, jene die nothwendigen Functionen der Intelligenz. Also entsteht die Aufgabe, diese nothwendigen in dem Wesen der Intelligenz gegründeten Vorstellungsweisen von allen anderen Vorstellungen genau zu unterscheiden, um sie klar und deutlich zu erkennen.

Descartes selbst hatte schon in seiner ersten Meditation erklärt, daß es solche Elementarvorstellungen geben müsse, die allen unseren Ideen zu Grunde liegen und ohne welche die Vorstellungen der Dinge nicht möglich sind. Er hatte unter diesen Grundvorstellungen hauptsächlich zwei angeführt: die Ausdehnung und die Zeit. Und unter allen nothwendigen Vorstellungen der Intelligenz war nur eine, von der Descartes fand, daß sie zwar ebenfalls bloß durch die Intelligenz hervorgebracht sein könne, zugleich aber unabhängig von dieser etwas Reales an sich sein müsse: das war die Idee des Körpers, die Ausdehnung oder Materie, die er dem Raum gleichsetzte. Der Raum macht das Wesen der Körper aus, die unabhängig von der Intelligenz als Dinge an sich existiren. Wäre der Raum nichts als unsere Vorstellung, so wäre auch die Materie und die gesammte Körperwelt nichts anderes als eine nothwendige Vorstellung der Intelligenz, und wir würden dann der Körperwelt ebenso unmittelbar gewiß sein als unserer selbst. Warum behauptet Descartes den Raum als eine von der

Intelligenz unabhängige Realität? Weil er die Körper als Dinge an sich betrachtet. Und warum gelten ihm die Körper als Dinge an sich? Weil sie uns unwillkürlich als solche einleuchten, weil wir nicht anders können als sie auf diese Weise vorstellen. Wäre diese Vorstellung falsch, so würden wir hier in einer Täuschung befangen sein, die keine Selbsttäuschung wäre, sondern ein Werk der Natur, das seinen letzten Grund in Gott selbst haben müßte. In der That ist die Wahrhaftigkeit Gottes der einzige Grund, aus welchem Descartes sich genöthigt sieht, die Realität des Raumes unabhängig von unserer Vorstellung zu setzen. Aber derselbe Grund, dessen Werth schon fraglich genug ist, hätte ihn nöthigen sollen, auch die sinnlichen Beschaffenheiten der Körper anzusehen als Eigenschaften der Dinge an sich. Und doch bezeichnet er es als die gründlichste Selbsttäuschung, wenn wir unsere Empfindungsweisen den Körpern zuschreiben, als ob sie deren Eigenschaften wären. Um zu erkennen, was die Dinge außer uns in Wahrheit sind oder was die Körper an sich sind, müssen wir von unserer Vorstellung der Dinge die sinnlichen Vorstellungen abziehen. Nun ist in der That nicht einzusehen, wenn wir von einer Vorstellung gewisse Vorstellungen abziehen, wie etwas übrig bleiben soll, was von unserer Vorstellung grundverschieden ist. Wenn wir von der Vorstellung der Körper die sinnlichen Vorstellungen abziehen, so bleibt nichts übrig als die bloße Ausdehnung. Es ist nicht einzusehen, wie die Ausdehnung oder der Raum noch etwas anderes sein soll, als Vorstellung, als eine Vorstellung, die wir von unserer Intelligenz *nicht* abziehen können, die derselben nothwendig angehört als eine wesentliche Function.

Ist aber der Raum eine nothwendige Vorstellungsweise und nichts anderes, so gilt dasselbe von der gesammten Körperwelt, deren Wesen im Raum besteht. Jetzt heißt das Problem

nicht mehr: wie vereinigen sich Geist und Körper als entgegengesetzte Substanzen? Wie kommt der Geist zum Körper? Sondern es heißt: wie kommt in die Intelligenz die Vorstellung des Raums, oder wie kommt das denkende Wesen zur äußeren Anschauung? Genau auf diese Frage hat Kant das cartesianische Problem zurückgeführt, nachdem er bewiesen hatte, daß der Raum eine bloße in dem Wesen unserer Intelligenz gegründete Vorstellung sei.* Diese Entdeckung konnte er nur machen durch die Untersuchung unserer Erkenntnißvermögen oder unserer Intelligenz selbst: durch eine kritische Untersuchung, die sich von Descartes und der gesammten dogmatischen Philosophie darin unterscheidet, daß sie die Wahrhaftigkeit der Natur nicht voraussetzt und die Intelligenz von ihr abhängen läßt, sondern umgekehrt die Erkennbarkeit der Dinge d. h. die Natur oder die Welt, die wir vorstellen, abhängig macht von den Bedingungen der Erkenntniß und diese aufsucht, wo sie allein gefunden werden können: in unserer reinen Vernunft.

In der Methode und dem Principe der Lehre Descartes' war die kritische Richtung angelegt. Als sich Descartes zur Lösung des Erkenntnißproblems auf die Wahrhaftigkeit Gottes oder der Natur berief, um dadurch zu begründen, daß die Körper Dinge an sich sind und deren Wesen im Raume besteht, ergriff er die dogmatische Richtung, die dem naturalistischen Grundzuge seiner Philosophie und seines Zeitalters entsprach. Alle bedeutenden Standpunkte, welche die dogmatische Philosophie seit Bacon und Descartes ausgebildet hat, finden in dem Systeme des letzteren ihre Aufgaben vorbereitet. Dieses System herrscht durch seine Probleme, nachdem es aufgehört hat, durch seine Resultate zu herrschen. So bleibt es, wie alle tiefgedachten und großen Systeme, in einer beständig wirksamen Macht.

* Vgl. Band III dieses Werkes. Erste Auflage, S. 469.

Selbst die kritische Philosophie findet in der Methodenlehre Descartes' ihre eigene Aufgabe so deutlich und bestimmt ausgesprochen, daß Kant sich deren wörtliche Fassung hätte aneignen können. „Das wichtigste aller Probleme, die gelöst sein wollen," sagt Descartes, „ist die Einsicht in die Natur und Grenzen der menschlichen Erkenntniß: zwei Punkte, die vor Allem methodisch untersucht sein wollen. Das ist eine Frage, die einmal in seinem Leben jeder geprüft haben muß, der nur die geringste Liebe zur Wahrheit hat, denn diese Untersuchung begreift die ganze Methode in sich als das wahre Organon der Erkenntniß. Nichts scheint mir ungereimter als in's Blaue hinein über die Geheimnisse der Natur, die Einflüsse der Gestirne, die verborgenen Dinge der Zukunft zu streiten, ohne ein einziges Mal untersucht zu haben, ob der menschliche Geist so weit reicht."

Wir wiederholen diese uns bekannten Worte Descartes', weil sie den Geist der kritischen Philosophie so nahe erscheinen lassen, als ob er in einem Schritt zu erreichen wäre. Doch ist ein weiter Weg bis zu dem Zeitpunkt, wo dieses wichtigste aller Probleme auch das erste aller Probleme sein wird. Nachdem wir von Descartes aus das Gebiet der dogmatischen Philosophie überschaut haben, so dürfen wir mit dieser Aussicht auf Kant schließen, zu der uns Descartes ebenfalls einen so günstigen und scheinbar nahen Standpunkt bietet.

Mannheim.
Buchdruckerei von Heinrich Hogrefe.

Fischer, Kuno,

Geschichte der neuern Philosophie

Bd.: 1,1

Mannheim ; Heidelberg ; München 1865